
MIRCEA
ELIADE

ŠVENTYBĖ
IR
PASAULIETIŠKUMAS



Mintis
ALK

MIRCEA
ELIADE

Šventybė ir pasaulietiškumas

MIRCEA
ELIADE

Šventybė ir pasaulietiškumas

Iš prancūzų kalbos vertė
PETRAS RAČIUS

ALK
Vilnius Mintis
1997

UDK 2
EI-72

Versta iš:
Mircea Eliade
LE SACRÉ ET LE PROFANE
Paris: Gallimard, 1967

Viršelyje dvigalvės gyvatės mozaika.
Londonas, Britų muziejus.

ISSN 1392-1673
ISBN 5-417-00749-8

© Rowohlt Taschenbuch Verlag
GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1957
© Vertimas į lietuvių kalbą ir
paaiškinimai — Petro Račiaus, 1997
© Įvadinis straipsnis —
Gintaro Beresnevičiaus, 1997

TURINYS

<i>Gintaras Beresnevičius. ŠVENTYBĖ IR PASAULIETIŠKUMAS:</i>	
TRUMPAS NEAPRĖPIAMOS TEMOS ĮVADAS	vii

ŠVENTYBĖ IR PASAULIETIŠKUMAS

PRANCŪZIŠKOJO LEIDIMO PRATARMĖ	3
--------------------------------------	---

ĮVADAS	7
Kada pasireiškia šventybė	8
Du buvimo pasaulyje būdai	10
Šventybė ir istorija	12

Pirmas skyrius. ŠVENTOJI ERDVĖ IR PASAULIO

SAKRALIZACIJA	15
Erdvės vienalytiškumas ir hierofanija	15
Teofanija ir ženklai	18
Chaosas ir kosmosas	21
Vietos pašventinimas: kosmogonijos pakartojimas	23
„Pasaulio centras“	26
Mūsų pasaulis visada centre	30
Gyvenvietė — kosmosas	34
Apsiimti kurti pasaulį	36
Kosmogonija ir aukojimas statybų metu	39
Šventykla, bazilika, katedra	42
Keletas išvadų	45

Antras skyrius. ŠVENTASIS LAIKAS IR MITAI

Pasaulietiškoji laiko tėkmė ir šventasis laikas	48
<i>Templum — tempus</i>	51
Kasmetinis kosmogonijos pakartojimas	54

Atsinaujinimas grįžtant į pradinį laiką	57
„Šventinis“ laikas ir švenčių struktūra	59
Periodiškai tapti dievų amžininku	64
Mitas kaip pavyzdinis modelis	67
Mitų atkūrimas	70
Šventoji istorija, istorija, istorizmas	74

Trečias skyrius. GAMTOS ŠVENTUMAS IR KOSMINĖ

RELIGIJA	81
Dangaus šventumas ir dangaus dievai	82
Tolimas Dievas	85
Religinė gyvenimo patirtis	88
Dangaus simbolių amžinumas	90
Vandens simbolikos struktūros	91
Pavyzdinė krikšto istorija	92
Simbolių universalumas	96
<i>Terra mater</i>	97
<i>Humi positio</i> : vaiko paguldymas ant žemės	99
Moteris, žemė ir vaisingumas	101
Kosminio medžio simbolika ir augalų kultai	104
Gamtos desakralizacija	107
Kitos kosminės hierofanijos	110

Ketvirtas skyrius. ŽMOGAUS BŪTIS IR PAŠVENTINTOJI

GYVYBĖ	114
Pasauliui „atvira“ būtis	114
Gyvenimo pašventinimas	117
Kūnas — namas — kosmosas	121
Ižengimas pro siauras duris	126
Perėjimo ritualai	130
Išventinimo fenomenologija	133
Vyrų brolijos ir slapotos moterų draugijos	136
Mirtis ir išventinimas	138
„Antrasis gimimas“ ir dvasinis gimdymas	140
Šventybė ir pasaulietiskumas šiuolaikiniame pasaulyje	143
Paaikškinimai	153
Vardų rodyklė	155

ŠVENTYBĖ IR PASAULIETIŠKUMAS:

TRUMPAS

NEAPRĖPIAMOS TEMOS ĮVADAS

Šventybė ir pasaulietiškumas yra viena svarbiausių Mircea'os Eliade's knygu; ji parodo, kaip garsusis religijų istorikas sprendžia fundamentaliausią šio šimtmečio religijotyros problemą — šventybės klausimą. Jau knygos pratarinėje Eliade pasisako pradedantis tuo, kuo baigia pirmasis šventybės tyrinėtojas Rudolphas Otto, tad ir mums pradžia derėtų kiek susipažinti su Otto'o iškeltąja idėja.

1917 m. pasirodžiusi R. Otto'o knyga *Šventybė (Das Heilige)* išsyk tapo populiariausiu religijotyros leidiniu ir ilgai susilauk-davo vieno leidimo po kito; ji išversta į visas civilizuotų tautų kalbas. Religijotyroje ji pradėjo visiškai naują tarpą; iki Otto'o mėginta religijas aiškinti kaip evoliucinius darinius, jos teko-mentuotos filologiniais metodais, aiškintasi kultūrinės, ekonominės, socialinės aplinkos įtaka religijoms, bet visiškai nesusi-mąstyta, kas gali būti laikoma religijos branduoliu, kas gi reli-giją paverčia religija.

Otto tokį žingsnį žengė. Jis pastebėjo, kad Dievo idėja nusa-koma konkrečiais predikatais, tarkime, dvasia, protas, valia, vi-sagalybė, sąmonė ir t. t. Bet tai iš tiesų žmogaus esmę apibrė-žiančios kategorijos, tik suprojektuotos į dievybės įvaizdį. Žmo-gus tiesiog negali kitaip apibūdinti dievybės; visos jam žino-mos sąvokos, galinčios nusakyti asmenį — šiuo atveju dievybės asmenį — perimtos iš žmogiškųjų analogijų, tad mūsų kalbėji-mas apie dievybę iš esmės yra kalbėjimas apie mus pačius, apie mūsų dievybės *sampratą*. Tai racionalusis religijos aspektas, žmo-gui neišvengiamas. Tačiau juk religinis gyvenimas, religingo

asmens elgesys tokiomis kategorijomis toli gražu neišsamiamas. Mėgindami religiją nusakyti panašiomis sąvokomis, jos giliųjų slėpinių nė nepaliečiame.

Į juos ir taikosi R. Otto, įvesdamas *šventybės* sąvoką. Šventybė — aiškinimo kategorija, egzistuojanti tik religijos srityje. Ji nesuprastina nei teologine, nei filosofine prasme. Tai ir ne „šventumas“ — „šventa“ mums yra kažkas, kas „šventa“ iš šalies, ne savaime. Šventumą paprastai suprantame kaip tobulumą, abso-
liutų gerumą ir pan. O šventybė glūdi „už“ šventumo. Ji gali jį lemti, sąlygoti, bet su šventumu jos tapatinti negalima.

Vis dėlto *kas* yra šventybė, nėra labai jau aišku. Otto ir nesiekia to paaiškinti, ir nieko nuostabaus, nes šventybė yra nepaaiškinama. Bet nors negalime jos paaiškinti, galime ją *aiškin-
tis*, ir čia Otto įveda *numinosum* kategoriją. Tai vėlgi nepaaiškinama ir neredukuojama kategorija; to išmukti negalima, bet galima tai *sužadinti*. Žmogus, pažįstantis religinius potyrius, juos atpažins kitos religijos erdvėje; krikščionio religinis jaudulys gali jam padėti suprasti kokios nors izoliuotos kultūros žmogaus religinius potyrius. Numinoziniai potyriai — specifiniai religiniai potyriai, bet tai ne vien meilė, atsidavimas, nuolankumas ir pan. Kiekvieno religinio potyrio pagrinde aptiktume *mysterium tremendum*, siaubą keliantį slėpinį. Jo nuvokimas verčia sielą virpėti: tai ekstazės, religinio apsvaigimo priežastis. Jis turi ir šiurkščias, laukines formas, gali nusmukti iki vaiduokliško kraupumo, tačiau gali išsivystyti iki tobulos ir šviesios išraiškos. Šventybė nėra etinė kategorija, tad ir baisingosios religijų apraiškos, siaubingi ir šiurkštūs dalykai taip pat priklauso jai.

Šventybės kategorija galima išmatuoti visą nepaprastai platų religijų istorijos lauką, per ją suprasti pačius įvairiausius ir netikėčiausius religinius reiškinius. Šitaip išlipama ir iš religijotyrą kamuojančios pozityvizmo duobės, ir galų gale paaiškėja, kad apie religiją kalbėti galima ir nesiremiant šalutinėmis jos apraiškomis. Tai ir buvo pagrindas, nuo kurio pradėjo Eliade, labai išplėsdamas Otto'o šventybės teorijos lauką.

Knygoje *Šventybė ir pasaulietiškas* Eliade visų pirma atitaiso Otto'o gerų norų pažeistą pusiausvyrą. Otto, siekdamas iš-

laisvinti religijotyrą nuo racionalumo, parodyti, kad religijos branduolys — iš esmės potyrinis, „iracionalus“, į šalį nustūmė ne tik racionalumą, bet ir visą religijoms būdingą „medžiaginę“ raišką, visą daiktiškumą, religijų kosmines ir gamtines prasmes. Jeigu branduolyje slypi potyriai, ne taip svarbu, kas tuos potyrius atitinka aplinkoje ar kaip jie įdaiktinami. O vis dėlto daiktiškoji ir „kosminė“ religijų raiška nepaprastai reikšminga.

Jau knygos pratarinėje Eliade pasisako ketinąs nagrinėti įvairius, ne vien iracionalųjų, šventybės fenomeno aspektus, jį dominanti šventybė kaip visuma. Šventybė — tai pasaulietiško priešybė. Religinas žmogus puikiai tą skirtumą jaučia, jau erdvė jam skyla į dvi dalis — šventąją ir pasaulietiškąją. Žmogus patiria šventybę, nes ji reiškiasi kaip kažkas visiškai skirtinga nuo to, kas pasaulietiška. Šias šventybės apraiškas Eliade įvardija kaip hierofanijas (gr. *hieros* „šventas“, *phainomai* „pasirodyti“). Galima tarti, kad religijų istorija susideda iš daugybės hierofanijų, t. y. šventybinių realybių manifestacijų.

Šventybė pasireiškia „geografiškai“, išskirdama sakralinę ir pasaulietinę erdvę, tačiau ji gali pasirodyti labai įvairiai ir pačiose įvairiausiose vietose bei skirtingiausiuose daiktuose. Šventybė gali pasirodyti, tarkime, per akmenį ar medį, tačiau tai nereiškia, kad pats akmuo yra kulto objektas. Šventi medžiai ir akmenys garbinami ne dėl to, kad jie yra medžiai ar akmenys, o todėl, kad jie daugiau nebėra medžiai ar akmenys, jie — hierofanijos. Religinam žmogui tokių hierofanijų gali būti labai daug — hierofanija gali tapti visas Kosmosas.

Religinas žmogus siekia gyventi realybėje. Hierofanijos jam yra pačios tikriausios realybės ženklai, priešingai nei nesakrali pasaulietinė erdvė. Todėl žmogus savo gyvenimą orientuoja į hierofanijas ar pagal jas. Nepaisant visų istoriškai susiklosčiusių religijų ypatumų, visos jos turi kai ką bendra: visos gyvuoja pašventintame Kosmose ir susijusios su hierofanijomis, pasireiškiančiomis tiek gyvūnų, tiek augalų pasaulyuose. Tad religijų teoretikams kalbėti apie „gamtos kultus“ ar, tarkime, „gyvūnų garbinimą“ yra nekorektiška: nei senųjų civilizacijų, nei šiuolaikinių izoliuotų kultūrų žmonės nebuvo ir nėra tokie naivūs, kad „garbintų“ gyvūnus — per tam tikras gyvūnų rūšis ar tam

tikrus išvaizda išsiskiriančius egzempliorius jiems apsireiškia kitoniškumas, apsireiškia šventybė.

Šventybė apreiškia absoliučią realybę ir šitaip įgalina orientotis erdvėje bei apvaldyti erdvę religine ir egzistencine prasme. Vedose perteikiamas toks krašto užėmimo ritualas: Indijos arijams apsistojant kokioje nors naujoje vietoje, tuoj pat įrengiamas ugnies altorius, ir visi, kurie jį įrengė, tampa teisėtais to krašto šeimininkais: per altorių įdabartinamas Agnis ir padaromas galimas bendravimas su dievais. Altoriaus įrengimas simbolizuoja kosmogoniją, „savo pasaulio“ sukūrimą ir sutvarkymą ankstesniojo chaoso vietoje. Archainei visuomenei visa tai, kas nėra „mūsų pasaulis“, nėra joks pasaulis, tai tik chaosas. Tam tikras kraštas paverčiamas savu naujai jį „sukuriant“, t. y. pašvenčiant ir pašventinant, nustatant pasaulio „centrą“.

Šis centras — vieta, kur hierofanija perskrodžia pasaulėdaros sluoksnius, atverdama „angą“ į viršų (dievų pasaulį) ir į apačią (požemius, mirusiųjų pasaulį). Taip susiejami dangus, žemė ir požemiai, atsiranda „pasaulio ašis“, *axis mundi*. Ji gali būti įsivaizduojama kaip Pasaulio kalnas, Pasaulio medis ir pan., tačiau ji visada — pasaulio centre. Pagal centro modelį statomos šventyklos (šventykla statoma ir įsivaizduojama kaip „vartai į dangų“, o pamatais siekia pragarus), orientuojamos gyvenvietės (kaimas atsiranda kryžkelėje, iš kurios, kaip ir nuo pasaulio centro, šakojasi keturios pasaulio šalys), ir t. t. Pasaulis apskritai leidžiasi suvokiamas kaip „pasaulis“, „kosmosas“ tik tada, kai pasireiškia kaip šventas pasaulis. Vadinasi, tik šventybės proveržis, hierofanija, įgalina orientotis ir veikti „čia ir dabar“. Religingam žmogui šventybė pasirodo ne tik erdvėje, bet ir laike. Egzistuoja pasaulietiškas, buitinis, praeinantis laikas ir šventasis laikas, stojantis švenčių metu. Šventasis laikas — tam tikras amžinybės elementų atkartojimas: šventėse ritualais atkartojami, įdabartinami dievybės žygiai, įvykę kadaise, pasaulio kūrimo epochoje ar iškart po jos egzistavusiame prolaikyje. Šventės dalyviai tampa dievų bendražygiais ir amžininkais, taigi savotiškais pusdieviais, įžengiančiais į amžinuosius vyksmus.

Taigi erdvė ir laikas skyla į dvi sritis — sakraliąją ir pasaulietiskąją. Yra šventoji ir pasaulietiškoji erdvė, šventasis ir pa-

saulietiškas laikas. Religiniais ritualais žmogus „įterpiamas“ į šventąją erdvę ar šventąjį laiką. Bet tie erdvėlaikiniai žmogaus religiško matmenys dar neišsemia jo kreipimosi į kitoniškumą įvairovės.

Žmogus kreipiasi ne tik į šventybiškus horizontus bei orientyrus, bet ir į dievus. Labai reikšminga Eliadė's pastaba, jog žmogus save žmogumi laikė tiek, kiek gyveno pagal dieviškuosius pavyzdžius: „...religingas žmogus prisiima žmogaus dalį kaip tokia, kuri turi aukštesnį, transcendentinį modelį. Jis laiko save *tikru žmogumi* tik tiek, kiek mėgdžioja dievus, herojus kultūrintojus arba mitinius protėvius (...) jis pats *save kuria* lygiuodamasis į dievų modelius“ (p. 70—71). Šiuos modelius išsaugantys mitai leidžia žmogui gyventi šventojoje istorijoje, kartu gyvenant pačioje tikriausioje realybėje. Ir tai ne vien idiliški atkartojimai, o kartais ir žiaurūs ar net pasibaisėtini aktai, kuriais vis dėlto prisiimama visa žmogaus atsakomybės pilnatvė.

Šią pilnatvę įgalina ir gamtos ar Kosmoso šventybiškumas: „pasaulis, išriedėjęs iš dievų rankų, yra prisodrintas šventybės... Dievai... *apreiškė įvairias šventumo rūšis pačioje pasaulio ir kosminių reiškinių struktūroje*“, ir žmogus, stebėdamas pasaulį, „atranda įvairių šventybės, ir, vadinasi, būties apraiškų“ (p. 81). Čia ir pakylėjanti dangaus simbolika, ir gyvybės kupini, bet podraug ir mirties bei chaoso vandenys, lygiai taip pat daugialypė žemės religinių reikšmių gausa, ir t. t. Eliadė's aprašinėjimas šioje knygoje apima tokį didžiulį diapazoną, pateikia tokį platų religingo žmogaus mąstymo, potyrių ir aplinkos lauką, kad *Šventybė ir pasaulietiškumas* tampa nepaprastai vertinga santrauka, įgalinančia per tikrai nedideles skaitytojo pastangas išsiskverbti į patį religinio gyvenimo epicentrą, pamatyti ne tik struktūras, bet ir gyvas, pulsuojančias religijas, tikrąjį religišumą.

Deja — tai jau žvilgsnis atgalios: šiuolaikinė žmogaus saviemonė tokio intensyvaus religinio matmens nebeturi; pasaulio desakralizacija, galiausiai apėmusi ir visą žmogų, pavertė jį senojo žmogaus priešprieša; visą savo istoriją žmogus ieškojo šventybės apraiškų ir glaudėsi prie dievų, o dabar jis elgiasi visiškai priešingai. „Šiuolaikinis nereligingas žmogus prisiima visiškai naują egzistencinę situaciją: jis laiko save vien istorijos subjektu

ir objektu ir atsisako turėti reikalų su bet koku transcendentišku. Kitaip sakant, jis nepriima jokio kitokio žmogiškumo modelio, pranokstančio žmogaus būtį (...) Šventybė yra kliūčių kliūtis jo laisvei“ (p. 144). Jis nori išsivaduoti iš protėvių „prietarų“, bet šitaip pats „susideda iš neiginių ir išsižadėjimų“, o antra vertus, yra „religingo žmogaus paveldėtojas“, ir jį vis dar persekioja išsižadėtoji realybė. „Šiuolaikinis žmogus, kuris jaučiasi ir sakosi esąs nereliginas, dar turi savo žinioje ištisą užmaskuotą mitologiją ir daugybę degradavusių ritualų“ (p. 145). Tai švenčių ir pobūvių ritualai, perėjimo papročių ar iniciacijų relikvai, kino teikiami pirmavaizdžiai, netgi paprasčiausias skaitymas, leidžiantis „peržengti laiką“.

Šiuolaikinis žmogus irgi patiria išmėginimų, atkartojančių išventinimo išbandymus: jis irgi kenčia, „miršta ir prisikelia“, ir pati žmogaus būtis, kaip taikliai pažymi Eliade, „tiek, kiek ji įgyvendinama, yra išventinimas“ (p. 149). Ribiniai išgyvenimai priverčia suabejoti tuo, ar žmogaus buvimas pasaulyje ištis pilnavertis pats savaime — ir sąsąmoningai ar kažkaip kitaip žmogus vėl ieško atremties tame pačiame *homo religiosus* provaizdžių lobyne.

Homo religiosus pasaulis nebeatgims, tačiau jo vaizdiniai, modeliai, elgsena vis dar gali padėti šiuolaikiniam žmogui, nuolat patiriančiam išbandymų ir stresų — padėti susivokti pačiame savyje. Gera religijų istorijos knyga gali atstoti bent jau psichoanalizės seansą. O labiausiai suraizgytas detektyvas savo intriga neprilygs vienam vieninteliui religijų istorijos puslapiui. Juolab kad ši intriga dieviška, archetipiška, kosminė, taigi itin žmogiška. Juolab kad skaitytojui ją sekti tenka drauge su tokiu religijotyros Vergilijumi kaip Mircea Eliade.

Gintaras Beresnevičius

ŠVENTYBĖ
IR
PASAULIETIŠKUMAS

PRANCŪZIŠKOJO LEIDIMO PRATARMĖ

Šis nedidelis kūrinys buvo parašytas 1956 metais profesoriaus Ernesto'o Grassi'o siūlymu; jis tada „Rowohlt“ leidykloje pradėjo leisti kišeninių knygų seriją *Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie*. Taigi veikalas buvo sumanytas ir sukurtas plačiai visuomenei kaip bendras fenomenologinio ir istorinio religijos faktų tyrinėjimo įvadas.

Aš ėmiausi šio rizikingo darbo, paskatintas Georges'o Dumézilio sėkmės. 1949 metais šis prancūzų mokslininkas išleido knygą *L'héritage indoeuropéen à Rome* („Gallimard“ leidykla), kurioje paskelbė indoeuropiečių pasaulėvokos ir romėnų mitologijos tyrinėjimų rezultatus; šioje knygoje ilgų citatų ir santraukų pavidalu jis pateikė savo septynių tomų, išleistų per aštuonerius ankstesnius metus, esmę.

Dumézilio sėkmė padrąsino mus pamėginti padaryti tą patį. Žinoma, mums rūpėjo ne pateikti kai kurių savo ankstesnių darbų santraukas; tačiau mes leidome sau čia pakartoti kai kuriuos puslapius ir ypač pasinaudoti kituose kūriniuose pateiktais ir nagrinėtais pavyzdžiais. Kiekvienam aptariamam dalykui (Šventoji erdvė, Šventasis kalnas ir t. t.) lengvai galėjome rasti naujų pavyzdžių. Kartais taip ir darėme, bet daugiausia mieliau versdavomės jau naudota medžiaga ir kartu duodavome skaitytojams galimybę patiems pasidomėti platesne ir drauge tikslesne bei įvairiapusiškesne medžiaga.

Toks sumanymas turi pranašumų, bet sykiu yra ir rizikingas; šitai mums aiškiai leido pajusti įvairūs atsiliepimai, išleidus kelias šio nedidelio kūrinio laidas užsienyje. Kai kurie skaitytojai įvertino autoriaus užmojį juos įvesti į neapbrėptą mokslo sritį neapsunkinant per dideliu kiekiu medžiagos ir pernelyg techniškais dalykais. O kitiems ne itin patiko toks bandymas supaprastinti reikalą; jiems labiau būtų patikusi gausesnė medžiaga, išsamesni aiškinimai. Ir jie buvo teisūs, tačiau neatsižvelgė į mūsų norą parašyti trumpą, aiškią ir paprastą knygą, kuri sudomintų skaitytoją, maža ką nutuokiantį apie fenomenologijos ir religijų istorijos problemas. Kad apsisaugotume nuo tokios kritikos, išnašose puslapių apačioje nurodėme veikalus, kuriuose vienos ar kitos problemos aptariamąs išsamiau.

Ir vis dėlto, tai aiškiai supratome iš naujo skaitydami tekstą po aštuonerių metų, toks sumanymas sukelia daug nesusipratimų. Mėginimas supratingai ir palankiai supažindinti dviejų šimtų puslapių knygoje su tikinčiojo, *homo religiosus*, elgesiu ir visų pirma su tradicinių ir Rytų bendruomenių žmogaus būkle kupinas pavojų. Tokį geranorišką atvirumą tūlas gali palaikyti slapto ilgėjimusi seniai pradingusios archainio *homo religiosus* dalios, o tai visai svetima autoriui. Mums rūpėjo padėti skaitytojams ne tiktai suvokti gilią archainio ir tradicinio tipo religinės būties prasmę, bet ir suprasti jos kaip žmogaus nuostatos reikšmę, įvertinti jos grožį, jos „kilnumą“.

Norėjome ne tik parodyti, kad australas arba afrikietis nebuvo varganas puslaukinis žvėris (nesugebantis suskaičiuoti iki 5, ir t. t.), kaip mus mažiau nei prieš pusšimtį metų įtikinėjo antropologinis folkloras. Stengėmės parodyti šį tą daugiau: jų pasaulio sampratos logiką ir didybę, t. y. jų elgseną, jų simboliką ir religines sistemas. Norint suprasti elgesio keistumą ar neįprastą vertybių sistemą, jų demistifikacija pati savaime nieko nereiškia. Beprasniška skelbti turint galvoje dau-

gybės „pirmųjų žmonių“ tikėjimus, kad jų kaimas ir jų namai nėra Pasaulio Centre. Priešingai, kuo labiau priimame tą tikėjimą, tuo aiškiau suvokiame Pasaulio Centro simboliką ir jos vaidmenį archainės bendruomenės gyvenime, tuo geriau pajėgiame įsisąmoninti mastą būties, kuri susiklosto tokia, o ne kitokia kaip tik dėl to, kad tariasi esanti Pasaulio Centras.

Žinoma, norėdami labiau išryškinti specifines archainio ir tradicinio tipo religinės būties kategorijas (nes manome, kad skaitytojas yra šiek tiek susipažinęs su judėjiškąja krikščionyste ir islamu, ar netgi induizmu ir budizmu), mes sąmoningai neskyrėme pernelyg daug dėmesio kai kuriems nukrypėliškiems ir žiauriems reiškiniams, tokiems kaip kanibalizmas, galvų medžioklė, žmonių aukojimas, orgijų palaidavimas, kuriuos nagrinėjome kituose darbuose. Taip pat nekalbėjome apie degradaciją ir išsigimimą, nuo kurių apsisaugoti nepavyko nė vienam religiniam fenomenui. Pagaliau, priešpriešindami „šventybę“ ir „pasaulietiskumą“, norėjome parodyti, kad sekuliarizavus religinį elgesį pasaulis nuskurdo; o apie tai, ką laimėjo žmogus desakralizavęs pasaulį, nekalbėjome todėl, kad mums atrodo, jog apie tai skaitytojai daugiau ar mažiau žino patys.

Lieka dar viena problema, kurią palytėjome tik prabėgomis: kiek tai, kas „pasaulietiška“, gali savaime tapti „šveičia“; ko kiu mastu visiškai sekuliarizuota būtis, be Dievo ir be dievų, yra pajėgi tapti naujo tipo „religijos“ išeities tašku? Ši problema pranoksta religijų istoriko kompetenciją, juo labiau kad pats procesas yra tik prasidėjęs. Tačiau jau dabar reikia aiškiai pasakyti, kad šis procesas gali būti daugiapusis ir siekti skirtingų tikslų. Pirmiausia reikia paminėti galimas išvadas iš to, ką būtų galima pavadinti šiuolaikinėmis „Dievo mirties“ teologijomis, kurios, ilgai mėginusios įrodyti, kad visos krikščionių bažnyčios sąvokos, simboliai ir ritualai yra tušti, atrodo, tikisi, kad iš pagrindų pasaulietiškas pasaulio ir žmogaus būties supratimas vis dėlto yra pajėgus sukurti, dėl kažkokio slėpiningo

ir paradoksalaus priešybių sutapimo, *coincidentia oppositorum*, naują „religinės patirties“ tipą.

Be to, galima ir toliau plėtoti koncepciją, pagal kurią religingumas yra paskutinė sąmonės struktūra ir nepriklauso nuo nesuskaitomų ir efemeriškų (nes istorinių) prieštarų tarp „šventybės“ ir „pasaulietiskumo“, tokių, kokios pasitaiko istorijos eigoje. Kitais žodžiais tariant, „religijų“ išnykimas anaip tol nereiškia „religingumo“ išnykimo; kokios nors religinės vertybės sekuliarizacija yra viso labo religinis reiškiny, kuris galų gale iliustruoja žmogiškųjų vertybių kaitos dėsnį; kokio nors anksčiau „švento“ poelgio „pasaulietiškas“ pobūdis nereiškia tęstinumo nuotrūkio: „pasaulietiskumas“ yra tik nauja tos pačios sudėtinės žmogaus struktūros, kuri anksčiau reiškėsi „šventais“ aktais, išraiška.

Pagaliau yra dar trečioji perspektyva: atmesti priešpriešą „šventybė—pasaulietiskumas“ kaip būdingą religijai ir kartu patikslinti, kad krikščionybė nėra religija ir kad, vadinas, krikščionybei nereikia tokios tikrovės dichotomijos; kad krikščionis gyvena jau nebe Kosmose, o Istorijoje.

Kai kurios iš šių idėjų jau yra daugiau ar mažiau sistemiskai suformuluotos, o kitos nuspėjamos iš vienokios ar kitokios šiuolaikinių kovingųjų teologijų pozicijos. Tad suprantama, kodėl mes nesijautėme įpareigoti čia jas nagrinėti: jos rodo tik besirandančias tendencijas ir orientacijas, apie kurių galimybes išlikti ir vystytis dar nieko nenučiuojame.

Ir dar kartą mūsų brangus ir didžiai mokytas draugas daktaras Jeanas Gouillard'as malonėjo peržiūrėti prancūzišką tekstą — už tai prašome jo priimti mūsų nuoširdžiausią padėką.

Čikagos universitetas

1964 m. spalio

IVADAS

Visi dar prisimena, kokio atgarsio pasaulyje susilaukė Rudolpho Otto'o knyga *Das Heilige* (1917). Be abejo, sėkmę jai atnešė naujas ir savitas autoriaus požiūris. Užuoť tyrinėjęs Dievo ir religijos *idėjas*, Rudolphas Otto nagrinėjo įvairias *religinės patirties* formas. Pasižymėdamas psichologine išvalga ir būdamas teologas ir religijų istorijos specialistas pagal išsilavinimą, jis pajėgė atskleisti šios patirties turinį ir būdinguosius bruožus. Palikęs nuošalyje racionalųjį ir spekuliatyvųjį religijos aspektą, jis gyvai nušviečia iracionalųjį jos aspektą. Otto perskaitė Lutherį ir suprato, ką reiškia tikinčiajam „gyvasis Dievas“. Tai ne filosofų Dievas ir ne Erazmo Dievas; tai ne idėja, ne abstrakti sąvoka, ne paprasta moralinė alegorija. Tai — baisi *galybė*, pasireiškianti per Dievo „rūstį“.

Savo knygoje Rudolphas Otto stengiasi atskleisti būdinguosius šios bauginančios ir iracionalios patirties bruožus. Jis atranda, kad šventybė — *mysterium tremendum*¹, *majestas*² — gniuždanti savo pranašumo galybe, kelia *siaubo jausmą*; jis atranda *religinę baimę* prieš *mysterium fascinans*³, kuriame visa pilnatvė išsiskleidžia būtis. Otto apibrėžia visus šiuos potyrius kaip numinozinius (iš lot. *numen* — dievas), t. y. dieviškus, nes visus juos sukelia kokio nors Dievo galybės aspekto pasireiškimas. Dieviškumas pasireiškia kaip tai, kas *ganz andere*⁴, iš es-

mės ir absoliučiai skirtinga: jis nepanašus į nieką, kas žmogiška, ar į nieką, kas kosmiška; jo akivaizdoje žmogus patiria savo niekingumo jausmą, pasijunta esąs „tik kažkoks padaras“ ir, kalbant Abraomo žodžiais, kuriais jis kreipiasi į Viešpatį, „dulkė ir pelenai“ (*Pr* 18, 27).

Šventybė visada pasireiškia kaip visai kitokio pobūdžio realybė nei „gamtinės“ realybės. Norėdami išreikšti tai, ką žymi *tremendum* arba *majestas*, arba *mysterium fascinans*, žmonės turi paikai manytis žodžiais, pasiskolintais iš gamtos ar dvasinio pasaulietiško žmogaus gyvenimo srities, bet toks analogijomis pagrįstų terminų pasitelkimas kaip tik liudija žmogaus nesugebėjimą išreikšti tą *ganz andere*: kad perteiktų tai, kas pranoksta įprastinę žmogaus patirtį, kalba turi tenkintis žodžiais, pasiskolintais iš tos patirties.

Net ir praslinkus 40 metų, R. Otto'o tyrinėjimai nėra praradę savo vertės; mūsų skaitytojui būtų ne pro šalį juos paskaityti ir apmąstyti. Tačiau tolesniuose šios knygos puslapiuose pasirinkome visai kitą kryptį. Mes norime parodyti visą šventybės reiškinių sudėtingumą, o ne vien jo *iracionalųjį aspektą*. Mus domina ne racionalijų ir iracionalijų religijos elementų santykiai, *bet šventybė visa pilnatve*. Taigi pirmiausia šventybę galima apibrėžti taip: šventybė yra *pasaulietiško priešprieša*. Tolesniuose puslapiuose stengsimės parodyti ir patikslinti, kuo pasireiškia ta priešprieša tarp šventybės ir pasaulietiško.

Kada pasireiškia šventybė

Žmogus patiria šventybę todėl, kad tai *pasireiškia*, atsispleidžia kaip kažkas visiškai skirtinga negu pasaulietiskumas. Norėdami parodyti, kaip pasireiškia šventybė, siūlome *hierofanijos* terminą, kuris yra patogus, juoba neturi jokios papildomos reikšmės: jis reiškia tik tai, kas

slypi jo etimologijoje, t. y. kad *kažkas šventa apsireiškia mums*. Galima sakyti, kad religijų, nuo pačių primityviausių iki labiausiai išstobulintų, istoriją sudaro hierofanijų, šventųjų realybių apraiškų, sankaupa. Nuo pačios elementariausios hierofanijos, pavyzdžiui, šventybės apsi-reiškimo kokiame nors daikte, akmenyje arba medyje, iki pačios aukščiausios hierofanijos, kokia antai krikščioniui yra Dievo įsikūnijimas Jėzuje Kristuje, yra nenutrūkstamas tęstinumas. Visais atvejais turime reikalą su slėpiningu aktu, kažko „visai kita“, kažkokios realybės, nepriklausančios mūsų pasauliui, apraiška daiktuose, sudarančiuose sudedamąją mūsų „gamtinio“, „žemiškojo“ pasaulio dalį.

Šiuolaikinis vakarietis pasijunta gan nejaukiai tam tikrų šventybės raiškos formų akivaizdoje: jam sunku tarti, kad kai kuriems žmonėms šventybė gali pasireikšti akmenyse arba medžiuose. Tačiau, kaip netrukus pamatysime, kalbama ne apie pačių akmenų ir medžių garbinimą. Šventas akmuo, šventas medis garbinami ne patys savaime, o vien kaip *hierofanijos*, todėl, kad „rodo“ kažką, kas jau nebėra akmuo ar medis, bet *šventybė, ganz andere*.

Niekada neįmanoma pakankamai perprasti to paradokso, kurį reiškia kiekviena hierofanija, netgi pati elementariausia. Išreišdamas šventybę koks nors daiktas virsta *kažkuo kitu* nenustodamas buvęs *pats savimi*, nes ir toliau jis lieka savo kosminėje aplinkoje. Šventas akmuo lieka *akmeniu*; išoriškai (tiksliau: pasaulietišku požiūriu) jis niekuo nesiskiria nuo kitų akmenų. Bet tiems, kuriems tas akmuo apsireiškia kaip šventas, tiesioginė jo realybė virsta antgamtinė realybe. Kitais žodžiais tariant, tiems, kurie turi religinę patirtį, visa Gamta gali reikštis kaip kosminė šventybė. Kosmosas visa savo apimtimi gali tapti hierofanija.

Archainių bendruomenių žmogus yra linkęs, kiek tai įmanoma, gyventi šventybės aplinkoje, arba apsuptas pašventintų daiktų. Šis polinkis yra suprantamas: „pirmykščiams“ žmonėms, kaip ir visoms senovinėms bendruomenėms, šventybė — tai *galybė* ir pagaliau tai pati tikriausia *realybė*. Šventybė prisodrinta būties. Šventoji galybė kartu reiškia ir realybę, amžinybę ir veiksmingumą. Priešprieša tarp šventybės ir pasaulietiškumo dažnai reiškiasi kaip priešprieša tarp to, kas *realu*, ir to, kas *nerealų* arba pseudorealų. Turėkime galvoje: nereikia tikėtis aptikti senovinėse kalbose šiuos filosofinius terminus: *realu*, *nerealų* ir t. t., bet jais žymimi *reiškiniai* yra. Tad visiškai suprantama, kad religingas žmogus be galo geidžia *būti*, dalyvauti *realybėje*, prisisodrinti *galybės*.

Kaip religingas žmogus stengiasi kuo ilgiau išsilaikyti šventybės pasaulyje; kaip atrodo visa jo gyvenimo patirtis, palyginti su patirtimi religinio jausmo neturinčio žmogaus, kuris gyvena arba trokšta gyventi desakralizuotame pasaulyje, — štai tokia tema vyraus tolesniuose šios knygos puslapiuose. Iš karto pasakykime, kad *iš pagrindų* supasaulietintas, perdėm desakralizuotas kosmosas yra nesenas žmogaus dvasios atradimas. Ne mūsų pareiga parodyti, kokiais istoriniais keliais ir dėl kokių dvasinio elgesio pokyčių šiuolaikinis žmogus desakralizavo savo pasaulį ir pradėjo gyventi pasaulietiską gyvenimą. Čia pakanka tik pažymėti, kad desakralizacija yra būdinga visai nereligingo šiuolaikinių visuomenių žmogaus patirčiai ir kad dėl to jam darosi kaskart vis sunkiau suprasti pirmųjų bendruomenių religingo žmogaus būties matmenis.

Du buvimo pasaulyje būdai

Patirti, kokia gili praraja skiria abi patirtis — šventąją ir pasaulietiskąją, galima skaitant samprotavimus apie

šventąją erdvę ir ritualinę žmogaus būsto statybą, apie įvairius religinius laiko išgyvenimus, apie religingo žmogaus santykius su gamta ir įrankių pasauliu, apie paties žmogaus gyvenimo pašventinimą ir apie gyvybinių funkcijų (mitybos, lytinių santykių, darbo ir t. t.) šventumą. Reikia tik prisiminti, kas yra šiuolaikiniam nereligingam žmogui miestas ir namai, gamta, įrankiai arba darbas, kad tučtuojau susigaudytum, kuo jis skiriasi nuo senovinių bendruomenių žmogaus arba netgi nuo krikščioniškosios Europos valstiečio. Šiuolaikinei sąmonei fiziologinis aktas — valgymas, lytiniai santykiai ir t. t. — yra viso labo paprastas organinis procesas, kad ir kažin kiek draudimų jį varžytų (gero elgesio prie stalo taisyklės; apribojimai, „gerų papročių“ keliama lytiniam elgesiui). Tačiau „pirmykščiam“ žmogui toks aktas niekada nėra tik fiziologinis; jis yra arba gali tapti „slėpiniu“, pritapimu prie šventybės.

Skaitytojas netruks suvokti, kad *šventybė* ir *pasaulietiškumas* yra du buvimo pasaulyje būdai, dvi būties situacijos, kurias žmogus išgyvena savo istorijos eigoje. Šie buvimo pasaulyje būdai domina ne tik religijų istorijos ar sociologijos specialistus, jie yra ne tik istorijos, sociologijos, etnologijos tyrinėjimų objektas. Galų gale *šventasis* ir *pasaulietiškasis* buvimo būdas priklauso nuo skirtingų pozicijų, kurias užima žmogus Kosmose; jie domina ir filosofą, ir kiekvieną tyrinėtoją, trokštantį pažinti galimus žmogaus būties matmenis.

Štai todėl, nors ir būdamas religijų istorikas, šio nedidelio kūrinio autorius ketina rašyti ne vien iš savo disciplinos perspektyvos. Tradicinių visuomenių žmogus, suprantama, yra religingas žmogus, *homo religiosus*, tačiau jo elgsena telpa žmogaus elgesio ribose ir, vadinasi, domina filosofinės antropologijos, fenomenologijos, psichologijos specialistus.

Norėdami aiškiau parodyti specifinius buvimo šventumu pasižyminčiame pasaulyje bruožus, mes nedvejodami pateiksime pavyzdžių iš daugybės įvairių amžių ir skirtingų kultūrų religijų. Niekas negali atstoti pavyzdžio, konkretaus fakto. Beprasmiška samprotauti apie šventosios erdvės struktūrą, akivaizdžiais pavyzdžiais neparodant, kaip randasi tokia erdvė ir kodėl ji pasidaro kokybiškai kitokia negu ją supanti pasaulietiškoji erdvė. Pavyzdžius imsime iš Mesopotamijos, Indijos, Kinijos tautų, iš kvakiutlių ir kitų „pirmykščių“ genčių. Istoriniu-kultūriniu požiūriu yra gan pavojinga gretinti religinius faktus, paimtus iš tautų, tokių skirtingų tiek istoriškai, tiek geografiškai. Mat visada rizikuojame įbristi į XIX a. klaidas ir drauge su Tyloru ir Frazeriu manyti, kad žmonių dvasia vienodai reaguoja į gamtos reiškinius. Tačiau kultūrinės etnologijos ir religijų istorijos laimėjimai parodė, kad taip esti toli gražu ne visada, kad „žmogaus reakcijas į gamtos reiškinius“ neretai lemia kultūra, taigi istorija.

Tačiau mums labiau rūpi atskleisti specifinius religinės patirties bruožus negu parodyti jos įvairias gausias istorijos nulemtas atmainas ir skirtybes. Tai šiek tiek panašu į tai, kaip kad jeigu, norėdami parodyti, kas yra poezija, pasitelktume margarūšius pavyzdžius, greta Homero, Vergilijaus ar Dante's cituodami indų, kinų ar meksikiečių poemas, t. y. remdamiesi tiek istoriškai susijusiais kūriniais (Homeras, Vergilijus, Dante), tiek visiškai kitokios estetikos kūryba. Literatūros istorijos požiūriu tokie sugretinimai yra abejotinos vertės, tačiau leistini pasišovus aprašyti poeziją kaip patį poetinį fenomeną, kai ketinama parodyti esminį poetinės ir utilitarinės, kasdienės kalbos skirtumą.

Šventybė ir istorija

Pirmučiausias mūsų tikslas yra parodyti specifinius religinės patirties matmenis, iškelti aikštėn, kuo skiriasi

ta patirtis nuo įprastinės pasaulio patirties. Smulkiai neaptarinėsime daugybės aplinkybių, dariusių poveikį religinei patirčiai istorijos eigoje. Akivaizdu, kad Motinos Žemės, žmogaus ir žemės vaisingumo, moters šventumo ir t. t. simbolika ir kultai galėjo susiklostyti ir sudaryti tikrai darnią ir nuoseklią religinę sistemą tik atradus žemdirbystę; taip pat akivaizdu, kad ikižemdirbiška visuomenė, besiverčianti medžiokle, negalėjo nei tokiu būdu, nei taip stipriai išgyventi Motinos Žemės šventumo. Patirties skirtingumą lemia ekonominiai, kultūriniai ir visuomeninės santvarkos skirtumai, vienu žodžiu, istorija. Ir vis dėlto medžiotojai klajokliai ir sėslieji žemdirbiai turi vieną elgesio bendrystę, kuri mums atrodo svarbesnė už visus skirtumus: *ir vieni, ir kiti gyvena pašventintame Kosmose*, santykiauja su Kosmoso šventumu, pasireiškiančiu tiek gyvūnijos, tiek augmenijos pasaulyje. Užtenka tik palyginti jų būties situaciją su šiuolaikinių visuomenių žmogaus, *gyvenančio desakralizuotame Kosmose*, situacija, kad bemat suprastum visa, kas skiria jį nuo kitų. Kartu suvokiame, kodėl pagrįstai galime lyginti religinius faktus, priklausančius skirtingoms kultūroms: visus faktus lemia vis tas pats elgesys — *homo religiosus* elgesys.

Taigi ši nedidelė knygutė gali būti kaip bendras religijų istorijos įvadas, nes joje aprašomos šventybės apraiškos ir žmogaus būklė pasaulyje, kupiname religinių vertybių. Tačiau ji nėra religijų istorija tiesiogine prasme, nes autorius, pateikdamas pavyzdžius, nesisitengė nurodyti jų istorinio-kultūrinio konteksto. Jeigu jis būtų ketinęs tai padaryti, jam būtų reikėję kelių tomų. Skaitytojas ras visus reikiamus duomenis kūriniuose, nurodytuose bibliografijoje.

Sen Klu (Saint Cloud),
1956 m. balandis

Pirmas skyrius

ŠVENTOJI ERDVĖ IR PASAULIO SAKRALIZACIJA

Erdvės vienalytiškumas ir hierofanija

Religingam žmogui *erdvė nėra vienalytė*: joje esama trūkių, lūžių, kai kurios erdvės dalys kokybiškai skiriasi nuo kitų. „Tada jis [= Dievas] tarė: 'Neik arčiau! Nusiauk sandalus, nes vieta, kurioje stovi, yra šventa Žemė!'“ (Iš 3, 5). Vadinasi, esama šventų erdvės vietų, taigi „stiprių“, reikšmingų, ir esama kitų, nešventintų ir užtat be struktūros ir reikšmės, vienu žodžiu, amorfiškų. Negana to, religingas žmogus šią erdvės nevienalytiškumą patiria kaip priešpriešą tarp šventosios erdvės, vienintelės *realios*, kuri viena *realiai yra*, ir likusios beformės erdvės, supančios šią erdvę.

Pasakykime iš karto, kad religinė erdvės nevienalytiškumo patirtis yra pirmapradė patirtis, kurią galima prilyginti „pasaulėkūrai“. Kalbame ne apie teorinius samprotavimus, bet apie pirminę religinę patirtį, pirmesnę už pasaulio apmąstymą. Šis erdvės trūkis leidžia sukurti pasaulį, nes jis atskleidžia „atskaitos tašką“, centrinę visos būsimosios orientacijos ašį. Kai šventybė pasireiškia kokia nors hierofanija, ne tik supleišėja erdvės vienalytiškumas, bet ir iškyla aikštėn tam tikra absoliuti realybė, kuri stojasi priešpriešiais neaprepiamai aplinkinės erdvės nerealybei. Pasireikšdama šventybė ontologiškai sukuria pasaulį. Vienalytėje begalinėje erdvėje, kurioje nėra jokios gairės, kurioje neįmanoma niekaip

gaudytis, hierofanija reiškia absoliutų „atskaitos tašką“, tam tikrą „centrą“.

Taigi matome, kokią egzistencinę vertę religingam žmogui turi šventosios erdvės atradimas, tiksliau sakant, apreiškimas; niekas negali prasidėti, *įvykti* tol, kol nėra krypties, o kiekviena kryptis reiškia, jog turi būti atskaitos taškas. Dėl tos priežasties religingas žmogus stengiasi įsitaisyti „Pasaulio Centre“. *Norint gyventi pasaulyje*, reikia *jį sukurti*, o joks pasaulis negali rasti pasaulietiškos erdvės vienalytiškumo ir santykinumo „chaose“. Atskaitos taško — „Centro“ — aptikimas arba nustatymas yra tolygus Pasaulio Sukūrimui; netrukus iš pavyzdžių kuo akivaizdžiausiai įsitikinsime, kad ritualinė orientacija ir šventosios erdvės sukūrimas turi kosmogoninę reikšmę.

Priešingai, pasaulietiška patirčiai erdvė yra vienalytė ir neutrali: joks trūkis neatskleidžia kokybiškų skirtumų tarp įvairių jos masės dalių. Geometrinę erdvę galima dalinti ir raikyti bet kuria kryptimi, tačiau pati jos struktūra nerodo jokio kokybinio skirtingumo, jokios orientacijos. Žinoma, nereikia painioti geometrinės, vienalytės ir neutralios erdvės *sąvokos* su „pasaulietiškos“ erdvės *išgyvenimu*, kuris yra šventosios erdvės išgyvenimo priešybė ir kuris vienas mus ir tedomina. Vienalytės erdvės *sąvoka* (ji yra antikos laikų filosofinės ir mokslinės minties laimėjimas) ir tos sąvokos istorija jau visai kita problema, kurios čia negvildensime. Šiame darbe mus domina tik erdvės *išgyvenimas*, toks, koks būdingas nereligingam žmogui, kuris atmeta pasaulio šventumą, kuris pripažįsta tik „pasaulietišką“ būtį, be jokių religinių prielaidų.

Iš karto turime pridurti, kad tokia pasaulietiška būtis niekada neaptinkama grynu pavidalu. Kad ir kažin kokia būtų pasaulio desakralizacija, žmogus, pasirinkęs pasaulietišką gyvenseną, neįstengia visai atsikratyti religi-

nių pažiūrų. Mes įsitikinsime, kad netgi labiausiai desakralizuota būtis išsaugo religinio pasaulio vertinimo žymių.

Kol kas palikime nuošalyje šį problemos aspektą ir imkimės lyginti tik abi minimas patirtis: šventosios erdvės patirtį ir pasaulietiškosios erdvės patirtį. Prisiminkime, ką implikuoja pirmoji: šventosios erdvės atskleidimas įgalina rasti „atskaitos tašką“, gaudytis chaotiškame vienalytiškume, „sukurti pasaulį“ ir *realiai* gyventi. Priešingai, pasaulietiška patirtis palaiko erdvės vienalytiškumą ir, vadinasi, santykinumą. Bet kokia *tikra* orientacija išnyksta, nes „atskaitos taškas“ nustoja buvęs ontologiniu požiūriu vienintelis: jis atsiranda ir išnyksta pagal kasdienius poreikius. Tiesą sakant, daugiau nebėra „pasaulio“, o tiktai sudužusios visatos šukės, t. y. amorfinė masė begalės daugiau ar mažiau neutralių „vietų“, kuriose žmogus juda, varomas gyvenimo priedermių, būdingų pramoninei visuomenei.

Ir vis dėlto šioje pasaulietiškos erdvės patirtyje ir toliau reiškiasi vertybės, daugiau ar mažiau primenančios apie nevienalytiškumą, kuriuo pasižymi religinė erdvės patirtis. Vis dar lieka privilegijuotų vietų, kokybiškai besiskiriančių nuo kitų: gimtasis kraštovaizdis, vietos, susijusios su pirmąja meile, arba kokia gatvė ar koks nors kampelis pirmame jaunystėje aplankytame svetimo krašto mieste. Visos šios vietos netgi kuo nuoširdžiausiai nereliginiam žmogui turi išskirtinę „vienatinių vietų“ reikšmę; tai jo asmeninio pasaulio „šventosios vietos“, tarsi šiai nereliginiai esybei būtų apsireiškusi *kitokia* realybė nei ta, kurioje ji leidžia savo kasdienybę.

Įsidėmėkime šį pasaulietiško žmogaus „kriptoreliginio“ elgesio pavyzdį. Mes dar turėsime progą susidurti ir su kitais tokios religinių vertybių ir pažiūrų degradacijos ir desakralizacijos pavyzdžiais. Vėliau mes suvoksime jų gilią prasmę.

Teofanija ir ženklai

Norint aiškiai parodyti erdvės nevienalytiškumą, išgyvenamą religingo žmogaus, galima pasinaudoti paprasčiausiu pavyzdžiu: bažnyčia šiuolaikiniame mieste. Tikinčiojo akimis ta bažnyčia priklauso kitokiai erdvei nei gatvė, kurioje ji stovi. Durys, atsiveriančios į bažnyčios vidų, žymi tęstinumo nuotrūkį. Slenkstis, skiriantis abi erdves, kartu rodo atstumą tarp abiejų gyvenimo būdų — pasaulietiškojo ir religiškojo. Slenkstis drauge yra riba, siena, skirianti ir priešpriešinanti du pasaulius, ir paradoksiška vieta, kurioje šie pasauliai susisiečia ir kurioje įmanoma patekti iš žemiškojo pasaulio į šventąjį pasaulį.

Panaši ritualinė funkcija priskiriama ir žmogaus būsto slenksčiui, todėl jį ir gaubia tokia pagarba. Būsto slenksčio peržengimas siejasi su daugybe apeigų: jam pagarbiai nusilenkiama arba prieš jį puolama kniūbsčia, jis pamaldžiai palytamas ranka ir t. t. Slenkstis turi savo „sargus“; dievai ir dvasios gina duris tiek nuo piktų žmonių, tiek nuo demoniškų ir pragaištingų jėgų. Ant slenksčio aukojama dievams sargams. Ant slenksčio kai kuriose senovės Rytų kultūrose (Babilonijos, Egipto, Izraelio) buvo priimamas nuosprendis. Slenkstis, durys tiesiogiai ir konkrečiai *parodo* erdvės trūkį; užtat slenksčiams teikiama tokia didelė religinė reikšmė, nes drauge jie yra *perėjimo* simboliai ir priemonės.

Dabar suprantama, kodėl bažnyčia priklauso visai kitokiai erdvei nei ją supančios žmonių gyvenvietės. Už šventųjų sienų peržengiamas žemiškasis pasaulis. Pačiose seniausiose kultūros pakopose ši peržangos galimybė buvo išreiškiama įvairiais *atvėrimo įvaizdžiais*: ten, tarp šventųjų sienų, yra įmanomas bendravimas su dievais, vadinasi, turi būti „durys“ aukštyn, pro kurias dievai

gali nusileisti į žemę, o žmonės simboliškai pakilti į dangų. Netrukus įsitikinsime, kad šitai būdinga daugeliui religijų: šventykla, tiesą sakant, yra savotiški „vartai“ aukštyn ir užtikrina susisiekimą su dievų pasauliu.

Bet kuri šventoji erdvė suponuoja hierofaniją, šventybės įsiveržimą; šitai išskiria tam tikrą sritį iš ją supančios kosmoso erdvės ir paverčia kokybiškai kitokia. Kai Jokūbas pakeliui į Haraną susapnavo laiptus, siekiančius dangų, ir angelus, žengiančius jais žemyn ir aukštyn, bei išgirdo iš viršaus Dievo balsą: „Aš esu VIEŠPATS, Dievas tavo senelio Abraomo!“, jis pabudo, apimtas siaubo, ir sušuko: „Kokia baugi ši vieta! Tai ne kas kita, kaip Dievo namai ir dangaus vartai“. Jis paėmė akmenį, kurį buvo pasidėjęs po galva, pastatė jį kaip paminklą ir užpylė ant jo viršaus aliejaus. Jis pavadino tą vietą Bet-Eliu, t. y. „Dievo namais“ (plg. *Pr* 28, 12—19). Posakyje „dangaus vartai“ glūdinti simbolika yra sudėtinga ir daugia-reikšmė: dievoraiška pašventina vietą jau tuo, jog „atveria ją aukštyn“, t. y. paverčia susisiekimu su dangumi vieta, paradoksaliu tašku, per kurį iš vieno gyvenimo būdo patenkama į kitą. Netrukus susidursime su dar iškalbingesniais pavyzdžiais: su šventovėmis, kurios yra „dievų vartai“, susisiekimu tarp dangaus ir žemės vietos.

Dažnai nereikia jokios teofanijos ar hierofanijos tikraja šių žodžių prasme: užtenka kokio nors *ženkl*o, kad būtų parodytas vietos šventumas. „Pagal legendą, marabut, XVI a. pabaigoje įkūręs El Hemelį, apsistojo nakvynės prie šaltinio ir įsmeigė savo lazda į žemę. Kitą rytą, panoręs ją pasiimti ir leisti į kelią, išvydo, kad ji išleido šaknis, ir netgi išsprogo pumpurai. Jis čia įžvelgė Dievo valią ir pasistatė toje vietoje būstą“*. Taigi *ženklas*, turintis religinę reikšmę, įveda kažkokį absoliutų

* René Basset. *Revue des traditions populaires*, XXII, 1967, p. 287.

elementą ir padaro galą santykinumui ir sąmyšiui. *Kažkas*, nepriklausantis šiam pasauliui, išakmiai apsidreiskia jam ir kartu nurodo tam tikrą kryptį arba nulemia tam tikrą elgseną.

Jei niekur nematyti jokio ženklų, jis *sukurstomas*. Pavyzdžiui, pasitelkiama savotiška iššauka, *evocatio*, su gyvulių pagalba; jie *parodo*, kuri vieta yra tinkama šventovei ar kaimui statyti. Apskritai paėmus, čia kalbama apie šventųjų jėgų arba dvasių iššaukimą siekiant tučtuojau *susigaudyti* erdvės vienalytiškume. Reikalaujama *ženklų* norint padaryti galą įtampai, kurią kelia santykinumas, ir nerimui, kuris randasi dėl nežinojimo, kaip orientuotis, vienu žodžiu — norint rasti absoliutų *atramos tašką*. Pavyzdžiui, persekiojamas laukinis žvėris, ir ten, kur jis nukaunamas, statoma šventovė; arba laisvėn išleidžiamas naminis gyvulys — tarkim, jautis, — o po kelių dienų jis suieškomas ir ten pat, vietoje, paaukojamas. Paskui pastatomas aukuras, o aplink jį kaimas. Visais šiais atvejais gyvūnai parodo vietos šventumą; taigi žmonės negali laisvai *pasirinkti* šventos vietos: jie gali tik ieškoti ir rasti ją vedami slėpiningų ženklų.

Šie keli pavyzdžiai mums parodė, kokiomis skirtingomis priemonėmis religingam žmogui gali būti apreiškta šventvietė. Visais šiais atvejais hierofanija panaikina erdvės vienalytiškumą ir atidengia „atskaitos tašką“. Tačiau dėl to, kad religingas žmogus gali gyventi tik šventybės prisodrintoje aplinkoje, mes turime būti pasirengę susidurti su daugybe priemonių, skirtų erdvei pašventinti. Jau matėme, kad šventybė yra pati tikriausia *realybė* — tai kartu galybė, veiksmingumas, gyvybės šaltinis ir vaisingumas. Religingo žmogaus troškimas gyventi *šventumoje* iš tikrųjų yra troškimas įsikurti objektyvioje realybėje, nesileisti paralyžiuojamam begalinio grynai subjektyvių patyrų santykinumo, gyventi realiame ir

veiksmingame, o ne iliuzijų pasaulyje. Toks elgesys pasireiškia visose jo būties plotmėse, bet ypač akivaizdus religingo žmogaus troškime veikti pašventintame pasaulyje, t. y. šventoje erdvėje. Kaip tik dėl šios priežasties buvo sukurtos *orientacijos* priemonės, kurios iš tikrųjų yra šventosios erdvės *kūrybos* priemonės. Tačiau nereikia manyti, kad kalbama apie *žmogaus* darbą, kad žmogus įgali pašventinti erdvę savo pastangomis. Iš tikrųjų ritualas, kuriuo kuriama šventoji erdvė, yra veiksmingas tada, kai atkartoja dievų kūrybą. Tačiau norint geriau suprasti būtinybę rituališkai kurti šventąją erdvę, reikia išsamiau pašnekėti apie tradicinę „pasaulėvoką“: tada nedelsiant pasidarys aišku, kad religingam žmogui visas „pasaulis“ yra „šventas pasaulis“.

Chaosas ir kosmosas

Tradicinėms visuomenėms yra būdinga jų gyvenamosios teritorijos ir nepažįstamos ją supančios erdvės priešprieša: pirmoji — tai „pasaulis“ (tiksliau: „mūsų pasaulis“), kosmosas; visa kita — nebe kosmosas, bet savotiškas „kitas pasaulis“, svetima, chaotiška erdvė, gyvenama šmėklų, demonų, „svetimųjų“ (beje, prilyginamų demonams ir vaiduokliams). Iš pirmo žvilgsnio šis erdvės trūkis, atrodo, randasi dėl priešpriešos tarp gyvenamos ir sutvarkytos, taigi „kosmizuotos“, teritorijos ir nepažįstamos erdvės, kuri driekiasi už jos ribų, vadinasi, tarp „kosmoso“ ir „chaoso“. Bet mes įsitikinsime, kad jei bet kuri apgyventa teritorija yra „kosmosas“, tai būtent dėl to, kad prieš tai buvo pašventinta, dėl to, kad vienaip ar kitaip yra dievų kūrinys ir susisiečia su jų pasauliu. „Pasaulis“ (t. y. „mūsų pasaulis“) yra visata, kurioje šventybė jau pasireiškė ir kurioje, vadinasi, lygmenų trūkis pasidarė įmanomas ir pakartojamas.

Visa tai akivaizdžiai matyti iš vediškojo teritorijos paėmimo savo nuosavybės ritualo; pasisavinimas išsigalioja pastačius ugnies aukurą dievui Agniui. „Sakoma, kad įsikurta, kai pastatomas aukuras (*gārhapatyā*), o visi, kas statė aukurą, yra teisėtai įsikūrę“ (*Çatapatha Brāhmaṇa*, VII, 1, 1, 1—4). Pastačius aukurą, Agnis tarsi pradeda būti greta ir taip užtikrinamas ryšys su dievų pasauliu: aukuro erdvė tampa šventa erdve. Bet ritualo reikšmė yra daug sudėtingesnė, ir atsižvelgus į visas sudedamąsias jo dalis pasidaro suprantama, kodėl kokios nors teritorijos pašventinimas prilygsta jos kosmizacijai. Iš tikrųjų aukuro Agniui pastatymas yra ne kas kita, kaip pasaulėkūros pakartojimas mikrokosminiu mastu. Vanduo, kuriuo miešiamas molis, tapatinamas su pirmapradžiu vandeniu; molis, skirtas aukuro pagrindui, simbolizuoja žemę; šoninės sienos vaizduoja atmosferą, ir t. t. O jo statybą lydi posmai, kuriais paskelbiama, kokia Kosmoso sritis ką tik buvo sukurta (*Çatapatha Br.*, I, 9, 2, 29, ir t. t.). Trumpai sakant, ugnies aukuro, kuris pats vienas įteisina teritorijos pasisavinimą, pastatymas yra tolygus kosmogonijai.

Nepažįstama, svetima, neužimta (dažnai tai reiškia — „mūsiškių“ neužimta) teritorija dar priklauso tokiai ir užuomazginei „chaoso“ būklei. Ją užimdamas ir ypač įsikurdamas žmogus ją simboliškai paverčia kosmosu, rituališkai pakartodamas kosmogoniją. Tai, kas turi tapti „mūsų pasauliu“, pirmiau turi būti „sukurta“, o bet kokia sankūra turi pavyzdinį modelį: dievų pasaulėkūrą. Skandinavų naujakuriai, imdami savo nuosavybės Islandiją (*landnáma*) ir pradėdami plėsti dirvonus to nelaikė nei savitu, nei įprastiniu žmogaus darbu. Jų darbas jiems buvo tik pirmapradžio veiksmo atkartojimas: chaoso pavertimas kosmosu dieviškuoju kūrybos aktu. Įdirbdami dykžemę jie paprasčiausiai kartojo veiksmus

dievų, kurie organizavo chaosą, suteikdami jam formas ir dėsnius*.

Ar reikėtų įdirbti plėšinius, ar nukariauti ir užimti jau „kitų“ žmonių gyvenamus plotus, ritualinis paėmimas nuosavybės šiaip ar taip turi pakartoti kosmogoniją. Senovinių bendruomenių požiūriu, visa, kas nėra „mūsų pasaulis“, dar ne „pasaulis“ apskritai. Teritorija „įsisavinama“ tik kai „sukuriama“ iš naujo, t. y. pašventinama. Toks religinis požiūris į neištirtas žemes netgi Vakaruose galiojo iki šių laikų apyaušrio. Ispanų ir portugalų „konkistadorai“ savo atrastas ir nukariautas teritorijas užimdavo Kristaus vardu. Kryžiaus iškėlimas pašventindavo žemę, prilygo savotiškam „naujam gimimui“: Kristaus dėka „kas buvo sena — praėjo, štai atsirado nauja“ (2 Kor 5, 17). Naujai atrasta šalis buvo „atnaujinama“, „sukuriama iš naujo“ per Kryžių.

Vietos pašventinimas: kosmogonijos pakartojimas

Svarbu gerai suprasti, kad nepažįstamų žemių kosmizacija visada yra pašventinimas: tvarkant erdvę kartojama pavyzdinė dievų kūryba. Glaudus kosmizacijos ir pašventinimo ryšys yra paliudytas jau pradinėse kultūros pakopose, pavyzdžiui, tarp Australijos klajoklių, kurių ūkinė veikla dar remiasi maisto rankiojimu ir smulkiąja medžiokle. Pagal ačilpų, vienos iš arandų genties, tradicijas, dieviškoji esybė Numbakula mitiniais laikais „kosmizavo“ būsimas jų žemes, sukūrė jų protėvį ir įdiegė jų sanklodas. Iš gumos medžio Numbakula ištašė šventąjį stulpą (*kauwa-auwa*) ir, pritvirtinęs jį krauju prie žemės, užsliuogė juo aukštyn ir pranyko danguje. Šis stulpas vaizduoja kosminę ašį, nes aplink jį žemė pasidaro

* Mircea Eliade. *Amžinojo sugrįžimo mitas*. — Vilnius, 1996. — P. 14.

tinkama gyventi, virsta „pasauliu“. Todėl šventasis stulpas vaidina svarbų ritualinį vaidmenį: savo klajonių metu ačilpai jį gabenasi su savimi, o žygio kryptį pasirenka pagal jo pasvirimą. Taip jie gali nuolat klajoti ir kartu niekada nepalikti „savo pasaulio“ ir bendrauti su dangumi, kuriame pradingo Numbakula. Jei stulpas sulūžta, būna tikra katastrofa; tai tartum „pasaulio pabaiga“, atkritimas į chaosą. Spenceris ir Gillenas tvirtina, kad, pasak vieno mito, kartą sulūžus stulpui, visą gentį apėmė siaubas; kurį laiką jos nariai dar klajojo, o paskui susėdo ant žemės ir taip užbaigė savo dienas*.

Šis pavyzdys akivaizdžiai parodo tiek kosmologinę ritualinio stulpo paskirtį, tiek jo soteriologinį vaidmenį: viena vertus, *kauwa-auwa* atkuria stulpą, kurį Numbakula panaudojo kosmizuoti pasauliui, o kita vertus, ačilpai mano jo dėka galį bendrauti su dausomis. Taigi žmogaus būtis įmanoma tik dėl nuolatinio bendravimo su dangumi. Ačilpų „pasaulis“ tampa tikrai *jų* pasauliu tik jei atkuria Numbakulos sutvarkytą ir pašventintą kosmosą. Neįmanoma gyventi be „įeigos“ į tai, kas transcendentiška; kitais žodžiais tariant, neįmanoma gyventi „chaose“. Netekus ryšio su tuo, kas transcendentiška, būtis pasaulyje darosi nebeįmanoma, ir užtat ačilpai renka si mirtį.

Apsigyventi kokioje nors vietovėje, vadinasi, ją galų gale pašventinti. Jei įsikuriama ne laikinai — kaip daro klajokliai, — bet nuolatinai — kaip daro sėslūs gyventojai, — šitai suponuoja gyvybiškai svarbų sprendimą, kuris nulemia visos bendruomenės gyvenimą. „Įsitaisyti“ kokioje nors vietoje, ją įsisavinti, įgyventi — visi šie veiksmai suponuoja gyvybiškai svarbų pasirinkimą: pasaulio, kurį „kurdamas“ žmogus yra pasirengęs pripažinti sa-

* B. Spencer, F. J. Gillen. *The Arunta*. London, 1926. — Vol. 1., p. 388.

vu, pasirinkimą. O šis „pasaulis“ visada yra pavyzdinio dievų sukurto ir gyvenamo pasaulio atvaizdas; taigi šventosios dievų kūrybos dalis.

Šventasis ačilpų stulpas „laiko“ jų pasaulį ir užtikrina susisiekimą su dangumi. Čia turime plačiai paplitusio kosmologinio vaizdo prototipą: vaizdą kosminių ramsčių, kurie laiko dangų, kartu atverdami kelią į dievų pasaulį. Keltai ir germanai iki pat jų apkrikštijimo taip pat išlaikė tokių šventų ramsčių kultą. *Chronicum laurissense breve*, surašyta apie 800 metus, teigia, kad Karolis Didysis vieno karo žygio prieš saksus metu (772 m.) įsakė sunaikinti Eresburgo mieste šventyklą ir jų šventą „garsiojo Irmensulio“ (*Irmensûl*) medį. Rudolfas Fuldietis (apie 860 m.) aiškina, kad šis garsus stulpas yra „visatos stulpas, laikantis beveik viską“ (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Tokį patį kosmologinį vaizdą yra sukūrę romėnai (Horacijus. *Odės*, III, 3), senovės indai — Kosminio ramsčio, *skambha*, pavidalu (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4; ir t. t.), taip pat Kanarų salų gyventojai ir dar tolimesnės kultūros, kaip antai kvakiutlių (Britų Kolumbija) ir Floreso salos (Indonezija) ngadų genties kultūros. Kvakiutliai tiki, kad vario stulpas perveria tris kosminius lygmenis (pragarą, žemę ir dangų); ten, kur jis išminga į dangų, yra „vartai į aukštybių pasaulį“. Regimas to stulpo atvaizdas yra Paukščių Takas danguje. Tačiau šį dievų kūrinį, koks yra visata, savais mastais imasi kartoti ir mėgdžioti žmonės. Pasaulio ašis, *axis mundi*, kurią matome danguje Paukščių Tako pavidalu, figūruoja ir kulto namuose švento stulpo pavidalu. Tai dešimties — dvylikos metrų kedro kamienas, kurio daugiau nei pusė išlenda virš kulto namų stogo. Jam tenka svarbiausias vaidmuo per ceremonijas: būtent jis suteikia namams kosminę struktūrą. Ritualinėse giesmėse namai vadinami „mūsų pasauliu“, o juose esantys iniciacijų kandidatai skel-

bia: „Aš esu pasaulio centre... Aš esu prie pasaulio ramsčio“ ir t. t.* Lygiai taip pat kosminį ramstį su šventuoju stulpu ir kulto namus su visata tapatina Floreso salos ngadų gentis. Aukų stulpą ji vadina „dangaus stulpu“ ir tiki, kad jis laiko dangų**.

„Pasaulio centras“

Kvakiutlių neofito šūksnis: „Aš esu pasaulio centre!“ iškart atskleidžia mums vieną iš svarbiausių šventosios erdvės reikšmių. Ten, kur dėl hierofanijos įvyksta lygmenų trūkis, kartu atsiveria „vartai“ aukštyn (į dievų pasaulį) arba žemyn (į žemutinės srities, mirusiųjų pasaulį). Trys kosminiai lygmenys — žemė, dangus, žemutinės sritys — dėl to susisiečia. Kaip ką tik matėme, susisiektas retkarčiais išreiškiamas visatos stulpo, *axis mundi*, įvaizdžiu. Visatos stulpas sujungia ir drauge laiko dangų ir žemę, o jo pagrindas yra įbestas į apatinį pasaulį (vadinamą „pragaru“). Toks kosminis stulpas gali stovėti tik pačiame visatos centre, nes visas gyvenamasis pasaulis driekiasi aplink jį. Taigi turime reikalą su religinėmis pažiūromis ir kosmologiniais vaizdiniais, susijusiais vienas su kitu ir sudarančiais tam tikrą „sistemą“, kurią galima pavadinti tradicinių bendruomenių „pasaulio sistema“: joje a) šventvietė reiškia erdvės vienalytiškumo trūkį; b) ši trūkį simbolizuoja „vartai“, įgalinantys patekti iš vienos kosmoso srities į kitą (iš dangaus į žemę ir *vice versa*: iš žemės į žemutinį pasaulį); c) susisiektas su dangumi išreiškiamas, nedarant didelių skirtumų, tam tikru skaičiumi įvaizdžių, kurie visi siejasi su *axis mundi* idėja: rams-

* Werner Müller. *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*. Wiesbaden, 1955, p. 17—20.

** P. Arndt. „Die Megalithenkultur des Nad'a“. *Anthropos*, 27, 1932, p. 61—62.

tis (plg. *universalis columna*), laiptai (plg. Jokūbo laiptai), kalnas, medis, liana ir t. t.; d) aplink šią kosminę ašį plyti „pasaulis“ („mūsų pasaulis“), taigi ašis yra „centre“, „žemės bamboje“, ji — pasaulio centras.

Iš šios tradicinės „pasaulio sistemos“ kyla daugybė tikėjimų, mitų ir įvairių apeigų. Ne mūsų reikalas visa tai dėstyti. Apsiribosime keliais pavyzdžiais, paimtais iš įvairių civilizacijų ir leidžiančiais suprasti, kokį vaidmenį šventoji erdvė vaidina tradicinių visuomenių gyvenime, nesvarbu, kokio savito pavidalo ji būtų: pavyzdžiui, kaip šventa vieta, kulto namai, miestas, „pasaulis“. Visur aptinkame pasaulio centro simboliką, kuri kaip tik dažniausiai padeda suprasti tradicinį požiūrį į „gyvenamąją erdvę“.

Pradėkime pavyzdžiu, kuris mums iškart atskleis tokios simbolikos logiką ir sudėtingumą: tas pavyzdys — kosminis kalnas. Ką tik matėme, kad kalnai figūruoja tarp įvaizdžių, reiškiančių žemės ir dangaus ryšį. Iš tikrųjų daugelyje kultūrų minimi tokie mitiniai ar tikri kalnai, esantys „pasaulio centre“: Meru kalnas Indijoje, Haraberezaiti kalnas Irane, mitinis „Šalių kalnas“ Mesopotamijoje, Garizimas Palestinoje; beje, pastarasis dar buvo vadinamas „Žemės bamba“*. Kadangi Šventasis kalnas yra pasaulio ašis, *axis mundi*, jungianti žemę ir dangų, jis tam tikra prasme siekia dangų ir žymi aukščiausią pasaulio tašką; todėl aplink jį plytinčios žemės, kurios yra „mūsų pasaulis“, laikomos aukščiausiai esančia šalimi. Tai ir skelbia izraelitų tradicija: Palestina, kaip aukščiausiai išsidėsčiusi šalis, nebuvo apsemta tvano**. Pagal islamo tradiciją, aukščiausia žemės vieta yra Kaaba, nes „Šiaurės žvaigždė liudija, kad ji

* Žr. bibliografines nuorodas knygoje: *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 16 ir toliau.

** A. E. Wensinck, E. Burrows, cituojami knygoje: *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 17.

yra prieš Dangaus centrą^{*}. Krikščionims kosminio kalno viršūnė yra Golgota. Visi šie tikėjimai išreiškia tą pačią religinę sampratą: „mūsų pasaulis“ yra šventa žemė, *nes jis yra arčiausiai dangaus esanti vieta*, nes iš čia, kur esame mes, galima pasiekti dangų; vadinasi, mūsų pasaulis yra „iškili vieta“. Kalbant kosmologijos kalba, ši religinė samprata perteikiama privilegijuotos žemės, kokia yra mūsų žemė, projekcija į kosminio kalno viršūnę. Iš vėlesnių samprotavimų atsirado įvairių išvadų, pavyzdžiui, ką tik minėtoji: būtent, kad Šventosios Žemės neapsėmė tvanas.

Ta pati centro simbolika paaiškina nemažą kitų kosmologinių įvaizdžių ir religinių įsitikinimų, iš kurių paminėsime tik svarbiausius: a) šventieji miestai ir šventovės stovi pasaulio centre; b) šventyklos yra kosminio kalno atvaizdai ir užtat yra pats tikriausias žemės ir dangaus „saitas“; c) šventyklų pamatai siekia žemutinės srities. Apsiribosime keliais pavyzdžiais. Paskui pamėginsime apibendrinti visus šiuos įvairius tos pačios simbolikos aspektus; tada aiškiau pamatysime, koks nuoseklus yra šis tradicinis pasaulėvaizdis.

Idealaus kinų valdovo sostinė stovi pasaulio centre: vasaros saulėgrįžos dieną, vidurdienį, gnomonas neturi mesti šešėlio^{**}. Mes buvome apstulbinti užtikę tokią pačią Jeruzalės šventyklos simboliką: uola, ant kurios ji pastatyta, yra „Žemės bamba“. Islandų maldininkas Mikalojus Tervietis, aplankęs Jeruzalę XII amžiuje, rašo apie Viešpaties kapą: „Ten pasaulio vidurys; ten vasaros saulėgrįžos dieną saulės šviesa krenta stačiai iš dangaus“^{***}. Tas pat ir Irane: Irano šalis (*Airyanam Vaejah*) yra pasaulio centras ir šerdis. Panašiai kaip širdis yra

* Wensinck, cituojamas *ibid.*, p. 19.

** Marcel Granet, cituojamas mūsų *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949, p. 322.

*** L. I. Ringbom. *Graltempel und Paradies*. Stockholm, 1951, p. 255.

kūno viduryje, „Irano šalis yra išsidėsčiusi pasaulio centre ir todėl vertingesnė už visas kitas šalis“*.

Todėl Širazas, iraniečių „Jeruzalė“ (nes yra pasaulio centre), buvo laikomas karaliaus valdžios gimtinė ir kartu Zaratustros gimtuoju miestu**.

O tai, kad šventyklos buvo tapatinamos su kosminiais kalnais ir kad jos buvo žemės ir dangaus „saitas“, liudija netgi babiloniečių šventovių ir bokštų pavadinimai: jie buvo vadinami „Namų kalnas“, „Visų žemių kalno namai“, „Audrų kalnas“, „Dangaus ir žemės saitas“ ir t. t. Zikuratas (*ziqqurat*) iš tikrųjų buvo kosminis kalnas: septynios jo pakopos vaizdavo septynerias planetų dausas; kopdamas tomis pakopomis žynys pasiekdavo visatos viršūnę. Panaši simbolika paaiškina ir milžiniškos Boro-buduro (*Barabudur*) šventyklos Javos saloje konstrukciją: šventykla pastatyta kaip dirbtinis kalnas. Kopimas į ją tolygus ekstaziškai kelionei į pasaulio centrą; pasiekęs viršutinę aikštelę, maldininkas tarsi pakyla į „skaistumos sritį“, tvyrančią virš žemiškojo pasaulio.

Dur-an-ki, „Dangaus ir žemės saitas“, — taip vadinosi daugybė babiloniečių šventovių (Nipure, Larsoje, Sipare ir t. t.). Babilonas turėjo aibę vardų, tarp jų ir „Dangaus ir žemės pagrindo namai“, „Dangaus ir žemės saitas“. Tačiau visada kaip tik Babilonas reiškė žemės ir žemutinių sričių ryšį, nes miestas buvo pastatytas ant *bāb-apsū*, „apsū vartų“; *apsū* reiškė chaoso prieš sukuriant pasaulį vandenį. Tokia pati ir žydų tradicija: Jeruzalės šventyklos uola giliai įsmigusi į *tehōm* (žydiškasis *apsū* atitikmuo). Babilone buvo „apsū vartai“; lygiai taip ir Jeruzalės uola dengė „*tehōm*“ žiotis***.

* *Sad-dar*, LXXXIV, 4—5, cituojama Ringbomo, p. 327.

** Žr. Ringbomo surinktą ir aptartą medžiagą, p. 294 ir toliau.

*** Plg. nuorodas knygoje *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 18—19.

Apsū ir *tehōm* kartu simbolizuoja vandens „chaosą“ — dar formos neturinčios kosminės medžiagos būvį — ir mirties pasaulį, visa, kas eina pirma gyvybės ir po jos. „*Apsū* vartai“ ir uola, dengianti „*apsū* žiotis“, žymi ne tik sankirtos ir, vadinasi, žemutinio pasaulio ir žemės susisiektimo tašką, bet ir šių dviejų kosmoso plokštumų ontologinio pobūdžio skirtumą. Yra lygmens skirtumas tarp *tehōm* ir šventyklos uolos, uždengiančios „žiotis“, t. y. perėjimą iš to, kas potencialu, į tai, kas jau susiformavę, iš mirties į gyvybę. Vandens chaosas, kuris buvo ir prieš pasaulio sukūrimą, kartu simbolizuoja atkritimą į amorfiškumą per mirtį, grįžimą į užuomazginę būties formą. Tam tikru požiūriu žemutinės sritis galima lyginti su dykvietėmis ir nepažįstamais kraštais, supančiais gyvenamus plotus; žemutinis pasaulis, virš kurio tvirtai įsikuria mūsų „kosmosas“, atitinka „chaosą“, viešpataujantį už jo ribų.

„Mūsų pasaulis“ visada centre

Iš viso to, kas pasakyta, išplaukia, jog „tikrasis pasaulis“ visada yra „viduryje“, „centre“, nes čia įvyksta lygmenų trūkis, čia susisiektos trys kosmoso zonos. Visada kalbama apie tobulą kosmosą, kad ir koks būtų jo mastas. Visa šalis (Palestina), koks nors miestas (Jeruzalė), šventovė (Jeruzalės šventykla) vienodai yra *imago mundi*⁵. Juozapas Flavijus apie šventyklos simboliką rašė, kad kiemas vaizduoja „jūrą“ (t. y. žemutinės sritis), pati šventovė vaizduoja žemę, o Švenčiausiąjį Švenčiausiasis — dangų (*Ioudaïke archaiologia*, III, 7, 7). Taigi matome, kad *imago mundi*, kaip ir „centro“ simbolika, kartojasi gyvenamajame pasaulyje. Palestina, Jeruzalė ir Jeruzalės šventykla — kiekviena atskirai ir visos drauge — yra visatos atvaizdas ir pasaulio centras. Tas daugumas

„centrų“ ir tas pasaulio atvaizdų kartojimasis vis kuklesniais mastais yra būdingas tradicinių visuomenių bruožas.

Atrodo, peršasi viena išvada: senovinių visuomenių žmogus siekia gyventi kuo arčiau pasaulio centro. Jis žino, kad jo šalis iš tikrųjų yra žemės vidury, kad jo miestas yra visatos bamba ir ypač, kad šventykla arba rūmai yra tikri pasaulio centrai; tačiau jis taip pat nori, kad jo paties namai būtų centre ir būtų *imago mundi*. Ir, kaip įsitikinsime, buvo manoma, kad gyvenamieji namai iš tikrųjų yra pasaulio centre ir mikrokosminiu mastu atvaizduoja visatą. Kitaip sakant, tradicinių visuomenių žmogus galėjo gyventi tik aukštyne „atvertoje“ erdvėje, kur simboliškai buvo užtikrintas lygmenų trūkis ir kur apeigomis buvo įmanoma susisiekti su *kitu pasauliu*, transcendentiniu pasauliu. Žinoma, šventovė, pats tikriausias „centras“, buvo čia pat, jo mieste, tad norint bendrauti su dievų pasauliu užteko tik įžengti į šventyklą. Tačiau *homo religiosus* jautė poreikį visada gyventi centre, lygiai kaip ir ačilpai, kurie, kaip matėme, visada nešiojasi su savimi šventąjį stulpą, *axis mundi*, kad nenutoltų nuo centro ir neprarastų ryšio su viršžeminiu pasauliu. Vienu žodžiu, kad ir kokio dydžio būtų jo gerai pažįstama erdvė — sava šalis, savas miestas, savas kaimas, savi namai, — tradicinių visuomenių žmogus jaučia poreikį nuolat gyventi visa apimančiame organizuotame pasaulyje, Kosmose.

Visata prasideda iš savo centro, ji driekiasi nuo centrinio taško, kuris yra tarsi jos „bamba“. Būtent taip, pagal *Rigvedą* (*Rig Veda*, X, 149), gimsta ir vystosi visata: nuo branduolio, nuo centrinio taško. Žydų tradicija dar tiesesnė: „Švenčiausiasis sukūrė pasaulį kaip gemalą. Lygiai kaip gemalas pradeda augti nuo bambos, taip ir Dievas pradėjo kurti pasaulį nuo bambos, ir nuo jos pasaulis

išplito į visas šalis“. O kadangi „Žemės bamba“, pasaulio centras yra šventoji žemė, *Jomoje (Yoma)* tvirtinama: „Pasaulis buvo sukurtas pradedant nuo Siono“*.

Rabinas ben Gorionas apie Jeruzalės uolą sakė, jog „ji vadinama kertiniu žemės akmeniu todėl, kad iš čia išsirutuliojo visa žemė“**. Kita vertus, kadangi žmogaus sukūrimas yra kosmogonijos atkartojimas, pirmasis žmogus buvo sukurtas ant „žemės bambos“ (babiloniečių tradicija), pasaulio centre (iranėnų tradicija), rojuje, išsidėsčiusiame ant „žemės bambos“, arba Jeruzalėje (judėjiškoji-krikščioniškoji tradicija). Kitaip būti negalėjo, nes centras yra kaip tik ta vieta, kurioje įvyksta lygmenų trūkis, kurioje erdvė tampa šventa, visiškai *reali*. Sankūra supo-
nuoja realybės perteklių, kitaip sakant, šventybės įsiveržimą į pasaulį.

Iš to išplaukia, kad bet kokios statybos ar gamybos modelis yra kosmogonija. Pasaulėkūra tampa kiekvieno žmogaus kūrybinio veiksmo, kad ir kokio jis būtų pobūdžio, archetipu. Jau matėme, kad įsikūrimas kokiose nors žemėse atkartoja kosmogoniją. Išsiaiškinę, kokią kosmogoninę reikšmę turi centras, dabar geriau suprantame, kodėl kiekvienas žmonių įsikūrimas atkartoja pasaulio sukūrimą nuo centrinio taško (nuo „bambos“).

Pagal paveikslą visatos, kuri prasideda iš centro ir išplinta į keturias pasaulio šalis, kaimas irgi pradedamas kurti nuo sankryžos. Balio saloje, kaip ir kai kuriose Azijos vietovėse, kai ketinama statyti naują kaimą, ieškoma gamtinės sankryžos, kurioje statmenai susikerta du keliai. Kvadratas, pastatytas aplink centrinį tašką, yra *imago mundi*. Kaimo padalinimas į keturias dalis — dėl to,

* Žr. nuorodas *ibid.*, p. 19.

** W. H. Roscher. „Neue Omphalosstudien“. *Abh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse*, XXXI, 1, 1915, p. 16.

beje, reikia analogiškai padalinti ir bendruomenę — atitinka pasaulio padalinimą į keturias šalis. Kaimo viduryje dažnai paliekama tuščia vieta; vėliau čia iškils kulto namai, kurių stogas simbolizuoja dangų (kartais dangų žymi medžio viršūnė arba kalno atvaizdas). Kitame tos pačios statmenos ašies gale yra mirusiųjų pasaulis, kurį simbolizuoja kai kurie gyvūnai (gyvatė, krokodilas ir t. t.) arba tamsybių ideogramos*.

Kosminė kaimo simbolika pasikartoja šventovės arba kulto namų struktūroje. Varopene, Gvinėjoje, „vyrų namai“ stovi kaimo viduryje: jų stogas vaizduoja dangaus skliautą, keturios jų sienos atitinka keturias pasaulio šalis. Seramo (indon. *Séran*), saloje šventasis kaimo akmuo simbolizuoja dangų, o keturios jį laikančios akmeninės kolonos atstoja keturis dangų laikančius ramsčius**. Analogiškus įvaizdžius turi algonkinų ir sijų gentys: šventnamis, kuriame vyksta iššventinimai, vaizduoja visatą. Jo stogas simbolizuoja dangaus skliautą, grindys — žemę, o keturios sienos — keturias pasaulio šalis. Ritualinis erdvės atkartojimas paryškinamas triguba simbolika: ketveri durys, keturi langai ir keturios spalvos reiškia keturias pasaulio šalis. Taigi šventnamio pastatas atkartoja kosmogoniją***.

Nenuostabu, jog panašius įvaizdžius aptinkame senovės Italijoje ir senovės germanų kraštuose. Apskritai imant, kalbama apie labai seną ir labai paplitusią idėją: iš centro nustatomi keturi horizontai į keturias pasaulio šalis. Romėnų *mundus* buvo apskritas griovys, padalintas į keturias dalis; kartu jis buvo ir kosmoso atvaizdas, ir gyvenamosios žmogaus vietos pavyzdinis modelis. Pa-

* Plg. C. T. Bertling. *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*. Amsterdam, 1954, p. 8 ir toliau.

** Žr. išnašas: Bertling, *op. cit.*, p. 4—6.

*** Žr. medžiagą, kurią surinko ir interpretavo Werneris Mülleris kn. *Die blaue Hütte*. Wiesbaden, 1954, p. 60 ir toliau.

grįstai buvo iškelta mintis, kad posakis *Roma quadrata* reiškia ne tai, jog ji kvadrato formos, o tai, jog ji pada-linta į keturias dalis*. *Mundus* aiškiai buvo tapatinamas su *omphalos*, su žemės bamba: miestas (*urbs*) stovėjo *orbis terrarum*⁶ vidury. Buvo įrodyta, kad panašiomis idėjomis paaiškinama germanų kaimų ir miestų struktūra**. Pa-čiuose įvairiausiuose kultūriniuose kontekstuose randa-me vis tą pačią kosmologinę schemą ir tą patį ritualinį scenarijų: *įsikūrimas kokioje nors teritorijoje prilygsta pasau-lėkūrai*.

Gyvenvietė — kosmosas

Jei iš tikrųjų „mūsų pasaulis“ yra kosmosas, kiekvie-nas išorinis antpuolis kelia grėsmę, kad jis virs „chaosu“. O kadangi „mūsų pasaulis“ buvo sukurtas atkartojant pavyzdinę dievų kūrybą, kosmogoniją, jį puolantys prie-šai yra sutapatinami su dievų priešais, demonais ir ypač su demonų demonu, pirmapradžiu slibinu, kurį dievai nugalėjo laikų pradžioje. „Mūsų pasaulio“ užpuolimas — tai kerštas mitinio slibino, kuris kelia maištą prieš dievų kūrybą, kosmosą, ir stengiasi jį sunaikinti. Priešai priski-riami chaoso jėgoms. Bet koks gyvenvietės sugriovimas tolygus atkritimui į chaosą. Kiekviena pergalė prieš už-puoliką atkartoja pavyzdinę dievo pergalę prieš slibiną (prieš „chaosą“).

Dėl tos priežasties faraonas buvo tapatinamas su die-vu Re, slibino Apofio nugalėtoju, o jo priešai buvo lygi-nami su tuo mitiniu slibinu. Darijus save laikė naujuoju

* F. Altheimas, kurį cituoja Werneris Mülleris kn. *Kreis und Kreuz*. Berlin, 1938, p. 60 ir toliau.

** *Ibid.*, p. 65 ir toliau. Plg. taip pat W. Müller. *Die heilige Stadt*. Stutt-gart, 1961. Prie šios problemos sugrįšime rengiamame spaudai darbe: *Cosmos, temple, maison*.

Traetaona (*Thraetaona*), mitiniu iranėnų herojumi, kuris nugalabijo trigalvį slibiną. Pagal judėjų tradiciją, karaliams pagonims buvo priskiriami slibino bruožai: toks yra Nabuchodonosaras, aprašytas Jeremijo (51, 34), arba Pompėjus Saliamono psalmėse (IX, 29).

Kaip dar turėsime progos įsitikinti, slibinas yra jūrų pabaisos, pirmapradės gyvatės atvaizdas, kosminių vandenių, tamsybių, nakties ir mirties simbolis, vienu žodžiu, to, kas amorfiška ir potencialu, kas dar neturi „formos“, simbolis. Slibinas turėjo būti nugalėtas ir sukapotas dievo, kad atsirastų kosmosas. Būtent iš jūrų pabaisos Tiamat kūno dievas Mardukas padarė pasaulį. Jahvė sukūrė visatą, nugalėjęs pirmapradę pabaisą Rahabą. Bet, kaip netrukus pamatysime, šią dievo pergalę prieš slibiną reikia simboliškai atkartoti kiekvieneriais metais, nes kasmet reikia sukurti pasaulį iš naujo. Dievų pergalę prieš tamsybių, mirties ir chaoso jėgas pakartojama kiekviena pergale prieš užpuolikus.

Visai galimas daiktas, kad gyvenamųjų vietų ir miestų gynybiniai įtvirtinimai iš pradžių turėjo saugoti nuo magiškų jėgų; tie įtvirtinimai — grioviai, labirintai, pylimai ir t. t. — buvo skirti veikiau sutrukdyti demonų ir vėlių antplūdžiui nei atremti žmonių antpuoliams. Šiaurės Indijoje epidemijos metu aplinkui kaimą apibrėžiamas ratas, turintis neleisti ligos demonams įsibrauti į kaimą*. Viduramžiais Vakarų Europoje miesto sienos buvo rituališkai pašventinamos kaip apsauga nuo demonų, ligų ir mirties. Beje, simbolinis mąstymas be jokio vargo sutapatina priešą žmogų su demonu ir mirtimi. Šiaip ar taip, antpuolių — demonų ar žmonių — padariniai visada vienodi: pragaištis, suirutė, mirtis.

Tie patys įvaizdžiai vis dar vartojami ir mūsų dienomis, kai kalbama apie pavojus, gresiančius kai kurių ti-

* M. Eliade. *Traité d'histoire des religions*, p. 318.

pu civilizacijoms: tada kalbama apie „chaosą“, „netvarką“, „tamsą“, į kurią pasineria „mūsų pasaulis“. Visi šie žodžiai reiškia tam tikros tvarkos, kosmoso, organiškos struktūros sujaukimą ir nugrimzdimą atgal į takų, amorfišką, trumpai tariant, chaotišką būvį. Mūsų nuomone, tai įrodo, kad šie pavyzdiniai įvaizdžiai dar gyvi šiuolaikinių žmonių kalboje ir sustabarėjusiuose posakiuose. Kažkas iš tradicinės pasaulėžiūros vis dar būdinga šiuolaikinio žmogaus elgesiui, nors jis ne visada įsisąmonina šį žilos senovės paveldą.

Apsiimti kurti pasaulį

Tuo tarpu pabrėžkime, kad yra esminis skirtumas tarp abiejų laikysenų — „tradicinės“ ir „šiuolaikinės“ — žmogaus būsto atžvilgiu. Nėra reikalo plačiai kalbėti apie gyvenamosios vietos svarbą ir vaidmenį šiuolaikinėse industrinėse visuomenėse: tai yra puikiai žinoma. Anot žymaus šių laikų architekto Le Corbusier, namas — tai „gyvenamoji mašina“. Vadinasi, jis statytinas į vieną begalinę mašinų, serijiniu būdu gaminamų industrinėse visuomenėse, rikiuotę. Idealus šiuolaikinio pasaulio namas pirmiausia turi būti funkcionalus, t. y. tikti žmonėms dirbti ir ilsėtis prieš vėl imantis darbo. Galima keisti šią „gyvenamąją mašiną“ taip dažnai, kaip keičiamas dviratis, šaldytuvas, automobilis. Lygiai taip pat žmogus gali palikti savo gimtąjį miestą arba gimtąsias vietas nepatirdamas kitokių nepatogumų nei tie, kurie kyla dėl klimato permainos.

Mūsų tikslas nėra aprašyti ilgą žmogaus gyvenamosios vietos desakralizacijos istoriją. Šis vyksmas yra sudedamoji dalis milžiniškos pasaulio kaitos, kurios ėmėsi industrinės visuomenės ir kuri pasidarė įmanoma dėl pasaulio desakralizacijos; prie to prisidėjo mokslinė mintis

ir ypač sensacingi fizikos ir chemijos atradimai. Vėliau turėsime progos savęs paklausti, ar ši gamtos sekuliari-zacija tikrai yra galutinė, ar šiuolaikinis žmogus neturi jokios galimybės vėl atrasti pasaulyje šventojo būties mat-mens. Kaip ką tik matėme ir netrukus dar aiškiau išvy-sime, kai kurie tradiciniai įvaizdžiai, kai kurie senovinio (*prémoderne*) žmogaus pažiūrų pėdsakai ir toliau išlieka kaip „atgyvenos“ netgi labiausiai industrializuotose vi-suomenėse. Tačiau šiuo metu mums rūpi parodyti gry-nu pavidalu tradicinę laikyseną gyvenamosios vietos at-žvilgiu ir išsiaiškinti iš jos išplaukiančią pasaulėžiūrą.

Apsigyventi kokioje nors vietovėje, pasistatyti būstą — visa tai, kaip matėme, reiškia priimti tiek visai bendruo-menei, tiek atskiram žmogui gyvybiškai svarbų sprendi-mą. Juk tai reiškia *apsiimti kurti „pasaulį“, pasirinktą gy-venti*. Vadinasi, reikia mėgdžioti dievų kūrybą, kosmo-goniją. Šitai ne visada lengva, nes esama tragiškų ir kru-vinų kosmogonijų: mėgdžiodamas dievų veiksmus, žmo-gus turi jas atkartoti. Jei dievai turėjo užmušti ir suka-poti jūrų pabaisą arba pirmapradę būtybę, kad iš jų ga-lėtų sukurti pasaulį, žmogus savo ruožtu, kurdamas sa-vo pasaulį, miestą arba namus, turi juos mėgdžioti. Iš čia ir kruvinos arba simboliškos aukos statybų proga; apie jas šį tą dar pasakysime vėliau.

Kad ir kokia būtų tradicinės visuomenės sankloda — klajoklių gyvulių augintojų ir medžiotojų, žemdirbių ar netgi miestietiškos civilizacijos visuomenė, — gyvenamoji vieta visada yra pašventinta vien dėl to, kad ji yra *imago mundi*, o pasaulis yra dievo kūrinys. Tačiau esama dau-gybės būdų sutapatinti būstą su kosmosu, kaip tik to-dėl, kad egzistuoja daugybė kosmogonijos tipų. Mums užtenka skirti du būdus rituališkai paversti būstą (taip pat vietovę ir namus) kosmosu, suteikti jam pasaulio at-vaizdo reikšmę: a) sutapatinimas su kosmosu, nurodant

keturias pasaulio šalis iš vieno centrinio taško, jei kalbama apie kaimą, arba simboliškai pažymint pasaulio ašį, jei kalbama apie šeimos židinį; b) pavyzdinio dievų veiksmo, kurio dėka atsirado pasaulis iš jūrų slibino ar pirmojo milžino kūno, atkartojimas statybos ritualu. Plačiau nekalbėsime nei apie radikalų šių abiejų būdų pašventinti būstą pasaulėžiūrinį skirtumą, nei apie jų istorines kultūrines prielaidas. Pasakysime tik tai, kad pirmasis būdas — „kosmizuoti“ erdvę nurodant pasaulio šalis ir paženklinant pasaulio ašį — paliudytas jau pačiose seniausiose kultūros pakopose (plg. Australijos ačilpų stulpą *kauwa-auwa*), o antrasis, regis, bus įdiegtas pirmųjų žemdirbių kultūros. Mus čia domina tai, kad visose tradicinėse kultūrose gyvenamoji vieta turi sakralinę pobūdį ir drauge atspindi pasaulį.

Iš tikrųjų primityviųjų arktinių Šiaurės Amerikos ir Šiaurės Azijos tautų būstai turi centrinį stulpą, tapatinamą su pasaulio ašimi, su kosmoso ramsčiu arba pasaulio medžiu, kuris, kaip matėme, jungia žemę ir dangų. Kitais žodžiais tariant, *pačioje gyvenamosios vietos struktūroje aptinkame kosminę simboliką*. Dangus įsivaizduojamas kaip milžiniška palapinė, kurią laiko centrinė paspara: palapinės kuolas arba centrinis būsto stulpas tapatinamas su pasaulio ramsčiu ir vadinamas tuo vardu. Šio centrinio stulpo papėdėje aukojamos aukos aukščiausiosios dangiškosios esybės garbei; tai mums leidžia suprasti, koks svarbus yra jo ritualinis vaidmuo. Ta pati simbolika būdinga ir Centrinės Azijos klajokliams gyvulių augintojams, tačiau kadangi čia būstą kūginiu stogu pakeitė jurta, mitinis ritualinis ramsčio vaidmuo tenka viršutinei dūmtraukio angai. Panašiai kaip stulpas (=axis mundi), nugenėtas medis, kurio viršūnė išsikiša pro viršutinę jurtos angą (ir kuris simbolizuoja kosminį medį), yra laikomas laiptais, vedančiais į dangų: šamanai įsliuo-

gia į jį savo kelionių į dangų metu. Būtent pro viršutinę angą šamanai išskrenda į dangų*. Šventasis stulpas, įkaltas viduryje gyvenamojo būsto, aptinkamas ir tarp Afrikos chamitų ir jiems giminingų klajoklių gyvulių augintojų tautų**.

Taigi bet kuris gyvenamasis būstas stovi prie pasaulio ašies, nes religingas žmogus trokšta gyventi „pasaulio centre“, kitaip sakant, realybėje.

Kosmogonija ir aukojimas statybų metu

Panašų įvaizdį aptinkame ir tokioje išsivysčiusioje civilizacijoje, kaip Indijos civilizacija; bet čia dienos šviesą išvysta ir kitas būdas sutapatinti namus su kosmosu; apie tai keliais žodžiais jau užsiminėme anksčiau. Prieš akmentašiams dedant pirmąjį akmenį, astrologas nurodo kertinio akmens vietą, kuri yra virš gyvatės, laikančios pasaulį, galvos. Meistras akmentašys nutašo kuolą ir įkaltą jį žemėn tiksliai nurodytame taške, kad gerai pritvirtintų gyvatės galvą. Paskui virš kuolo dedamas kertinis akmuo. *Taigi kertinis akmuo yra tiksliai „pasaulio centre“***.* Bet, kita vertus, pamatų klojimas atkartoja kosmogonijos aktą: įkalti kuolą į gyvatės galvą ir ją „pritvirtinti“, vadinasi, pakartoti pirmąjį veiksmą Somos arba Indros, kuris, pagal *Rigvedą*, „nudobia gyvatę jos landoje“ (VI, 17, 9) ir savo žaibu jai „nukerta galvą“ (I, 2, 10). *Gyvatė simbolizuoja chaosą, tai, kas amorfiška, neišreikšta. Nukirsti jai galvą tolygu kūrybos aktui, perėjimui nuo to, kas potencialu ir amorfiška, prie to, kas turi formą. Prisiminkime,*

* M. Eliade. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951, p. 238 ir toliau.

** Wilhelm Schmidt. „Der heilige Mittelpfahl des Hauses“. *Anthropos*, XXXV—XXXVI, 1940—1941, p. 967.

*** S. Stevenson. *The Rites of the Twice-Born*. Oxford, 1920, p. 354.

jog dievas Mardukas pasaulį padarė iš pirmapradės jūrų pabaisos Tiamat kūno. Ši pergalė buvo simboliškai atkartojama kiekvieneriais metais, nes kasmet buvo atnaujinamas pasaulis. Bet šis pavyzdinis dievo pergalės aktas buvo taip pat kartojamas kiekvienos statybos proga, nes bet kokia statyba atvaizduoja pasaulio kūrimą.

Šis antrasis kosmogonijos tipas yra daug sudėtingesnis ir čia jį aptarsime tik bendrais bruožais. Tačiau negalime susilaikyti nepriminė jo todėl, kad galų gale būtent su tokia kosmogonija yra susijusios nesuskaitomos aukojimų statybos metu formos, kurios iš esmės yra tik pirmapradžio aukojimo, davusio pradžią pasauliui, mėgdžiojimas, dažnai simboliškas. Iš tikrųjų, pradedant nuo tam tikro kultūros tipo kosmogoninis mitas aiškina pasaulėkūrą kaip kokio nors milžino nužudymą (Ymiras germanų mitologijoje, Puruša indų mitologijoje, Pangu Kinijoje): jo organai duoda pradžią įvairioms kosmoso sritims. Pagal kitą mitų grupę, ne tik kosmosas, bet ir maistiniai augalai, žmonių rasės ir netgi įvairios visuomenės klasės atsiranda, paaukojus pirmapradę esybę, iš jos kūno. Būtent šio tipo kosmogoniniais mitais pagrįsti statybų atnašavimai. Kad „statinys“ (namas, šventykla, ūkinis pastatas ir t. t.) būtų patvarus, jis turi būti įdvasintas, gauti kartu ir gyvybę, ir sielą. „Įdvasinimas“ įmanomas tik aukojant kruviną auką. Religijų istorija, etnologija, tautosaka pažįsta begalę kruvinų ar simbolinių atnašavimų statybos labui formų*. Pietryčių Europoje šios apeigos ir tikėjimai davė pradžią įstabioms liaudies baladėms, pasakojančioms, jog statybai užbaigti aukojama mūrininkų meistro žmona (plg. balades apie Artos tiltą

* Plg. Paul Sartori. „Über das Bauopfer“. *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, p. 1—54; M. Eliade. „Manole et le Monastère d'Argesh“. *Revue des Etudes Roumaines*, Paris, 1955—1956, III—IV, p. 7—28.

Graikijoje, Ardžešo vienuolyną Rumunijoje, Skutario miestą Jugoslavijoje ir t. t.).

Pasakėme pakankamai daug apie žmonių gyvenamojo būsto religinę reikšmę, kad pačios savaime pirštųsi tam tikros išvados. Kaip miestas arba šventovė namai yra pašventinami — visi arba tikrai jų dalis — simboliniais arba ritualiniais kosmogoniniais veiksmais. Dėl tos priežasties kur nors apsigyventi, pastatyti kaimą arba tikrai namus reiškia rimtą sprendimą, nes nuo to priklauso pati žmogaus egzistencija: juk žmogui reikia sukurti savo „pasaulį“ ir apsiimti jį išlaikyti bei vis atnaujinti. Būsto žmogus niekada nekeičia lengva širdimi, nes nelengva palikti savo „pasaulį“. Gyvenamoji vieta ne daiktas, ne „gyvenamoji mašina“: *ji yra visata, kurią žmogus susikuria mėgdžiodamas pavyzdinę dievų kūrybą, kosmogoniją*. Kiekviena statyba ir kiekvienas įsikėlimas į naują būstą tam tikra prasme yra tolygus *naujai pradžiai, naujam gyvenimui*. O kiekviena pradžia atkartoja pirmąją pradžią, kai visata pirmą kartą išvydo dienos šviesą. Netgi šiuolaikinėse, smarkiai desakralizuotose visuomenėse šventės ir iškilmės, lydinčios įkurtuves naujame būste, vis dar išlaiko šį tą iš triukšmingųjų švęstuvių, kitados ženklinusių: *incipit vita nova*⁷.

Kadangi būstas — tai *imago mundi*, jis simboliškai stovi „pasaulio centre“. Pasaulio centrų daugumas, netgi begalybė, religinei minčiai ne kliūtis. Juk čia kalbama ne apie geometrinę erdvę, bet apie šventą būties erdvę, kurios sandara visai kitokia ir kurioje įmanoma begalybė trūkių ir sąsiekų su tuo, kas transcendentiška. Matėme, kokią kosmologinę reikšmę ir kokį ritualinį vaidmenį turi viršutinė anga įvairių formų būstuose. Kitose kultūrose ši kosmologinė reikšmė ir šis ritualinis vaidmuo tenka židiniui (dūmtraukiui) ir tai stogo daliai, kuri yra virš „šventojo kampo“ ir kuri nudengiama ar netgi pralau-

žiama ilgo merdėjimo atveju. Gilią šio „stogo pralaužimo“ prasmę turėsime progos parodyti kalbėdami apie kosmoso — būsto — žmogaus tapatybę. Tuo tarpu prisiminkime, jog pačios seniausios šventovės buvo atviros arba turėjo angą stoge: tai buvo „skliauto akis“, simbolizuojanti lygmenų perplaišą, sąsieką su tuo, kas transcendentiška.

Taigi sakralinė architektūra tik pasiskolino ir išvystė kosmologinę simboliką, būdingą jau pirmųjų gyvenamųjų būstų sandarai. Savo ruožtu chronologiškai pirma žmonių būstų ėjo laikina „šventvietė“, laikinai pašventinta ir kosmizuota erdvė (plg. Australijos ačilpus). Kitaip sakant, visi simboliai ir ritualai, susiję su šventyklomis, miestais, namais, galų gale randasi iš pirminės šventosios erdvės patirties.

Šventykla, bazilika, katedra

Didžiosiose Rytų — nuo Mesopotamijos ir Egipto iki Kinijos ir Indijos — civilizacijose šventykla susilaukė naujo svarbaus įvertinimo: ji nėra vien *imago mundi*, bet ir žemiškas transcendentinio pasaulio atvaizdas. Judaizmas paveldėjo šią senovės Rytų koncepciją, pagal kurią šventykla — tai dangiškojo archetipo kopija. Ši idėja turbūt yra vienas iš paskutinių religingo žmogaus būdų aiškinti pirminę šventosios erdvės, priešpriešintos pasaulietiskajai erdvei, patirtį. Mums reikia kiek plačiau pakalbėti apie perspektyvas, kurias atvėrė ši nauja religinė koncepcija.

Priminkime problemos esmę: jei šventykla yra *imago mundi*, ji, kaip ir pasaulis — dievų kūrinys, — yra šventa. Tačiau kosmologinė šventyklos struktūra suponuoja naują religinį vertinimą: būdama tikrai šventa vieta, dievų namai, šventykla nuolat vis iš naujo pašventina pasaulį, nes atkuria jį ir kartu turi savyje. Taigi būtent per šventyklą pasaulis yra visiškai pašventinamas. Kad ir

koks susiteršęs būtų pasaulis, jį nuolat apvalo šventovių šventumas.

Iš šio ontologinio skirtumo, vis labiau išryškėjančio tarp *kosmoso ir jo pašventintojo atvaizdo*, šventyklos, kyla nauja idėja: būtent ta, jog šventyklos šventumas yra apsaugotas nuo bet kokio žemiško gedimo ir taip yra todėl, kad architektūrinis šventyklos planas yra dievų kūrinys ir, vadinasi, jis yra šalia dievų, danguje. Transcendentinių šventyklos modelių būtis yra dvasinė, laisva nuo gedimo, dangiška. Dievų malone žmogus vienai akimirksniai išvysta tuos modelius, o paskui stengiasi juos atkurti žemėje. Babiloniečių karalius Gudėja susapnuoja deivę Nidabą, rodančią jam plokštę, kurioje suminėtos palankios žvaigždės, o vienas dievas jam parodo šventyklos planą. Senacheribas pastatydina Nineviją pagal „projektą, nubraižytą žiloje senovėje danguje išsidėsčiusių žvaigždžių“*. Tai reiškia ne vien tai, kad „dangiškoji geometrija“ įgalino pirmąsias statybas, bet ypač tai, kad architektūriniai modeliai, būdami danguje, yra dangiškojo šventumo dalis.

Izraelio tautai padangtės, visų šventųjų reikmenų ir šventyklos modelius sukūrė Jahvė pradžių pradžioje, ir būtent Jahvė apreiškė savo išrinktiesiems, kad visa turi būti atkurta žemėje. „Tepadaro jie man šventovę, idant galėčiau gyventi tarp jų. Tiksliai, kaip tau rodau — pagal Padangtės ir viso jos apstatymo pavyzdį, taip turite ją padaryti“ (Iš 25, 8—9). „Žiūrėk, kad juos padarytum pagal jų pavyzdį, parodytą tau ant kalno“ (Iš 25, 40). Dovydas, duodamas savo sūnui Saliamonui šventovės pastato, padangtės ir visų reikmenų brėžinį, tikina, kad „jis buvo tiksliai užsirašęs brėžinio nurodymus, nes jį vedė VIEŠPATIES ranka“ (1 Krn 28, 19). Vadinasi, jis matė dan-

* Plg. *Amžinojo sugrįžimo mitą*, p. 11.

giškąjį pavyzdį, Jahvės sukurtą laikų pradžioje. Todėl ir sako Saliamonas: „Tu įsakei statyti šventyklą ant šventojo kalno ir aukurą savo buveinės mieste, atvaizdą savo šventosios Padangtės, kurią tu prirengi nuo pat pradžios“ (Išm 9, 8).

Dangiškąją Jeruzalę Dievas sukūrė tuo pačiu metu kaip ir rojų, vadinasi, *in aeternum*⁸. Jeruzalės miestas visos labo tik apytikris transcendentinio modelio atvaizdas: jį galėjo suteršti žmogus, bet jo modelis nesuteršiamas, nes nepavaldu laikui. „Statinys, kuris nūnai stovi tarp jūsų, ne tas, kuris buvo atskleistas manyje, ne tas, kuris buvo prirengtas nuo to laiko, kai nusprendžiau sukurti Rojų, ir kurį parodžiau Adomui prieš jam nusidedant“ (*Barucho apokalipsė*, 2, 4, 3—7).

Krikščionių bazilika, o vėliau katedra perima ir toliau tęsia visą šią simboliką. Viena vertus, bažnyčia yra laikoma dangiškosios Jeruzalės sekiniu, ir taip daroma nuo krikščionybės užuomazgų; kita vertus, ji atkuria Rojų arba dangiškąjį pasaulį. Tačiau kosmologinė šventojo pastato struktūra ir toliau išlieka krikščionių sąmonėje: pavyzdžiui, ji akivaizdi bizantiškojoje bažnyčioje. „Keturių bažnyčios vidaus dalys simbolizuoja keturias pasaulio šalis. Bažnyčios vidurys — tai visata. Altorius — tai rojus, kuris yra rytuose. Karališkieji tikrojo altoriaus vartai dar yra vadinami „rojaus vartais“. Per Velykų savaitę šie vartai būna atkelti per visas pamaldas; šio papročio prasmė yra suprantamai paaiškinta Velykų kanone: Kristus prisikėlė iš numirusiųjų ir mums atvėrė rojaus vartus. Ir priešingai, vakarai yra tamsos, sielvarto, mirties sritis, amžinoji mirusiųjų, laukiančių kūnų prisikėlimo ir paskutiniojo teismo, buveinė. Pastato centras yra žemė. Pagal Kosmo Indikopleusto koncepcijas, žemė yra stačiakampis ir turi keturias sienas, virš kurių yra skliautas. Keturių bažnyčios vidaus dalys simbolizuoja keturias

pasaulio šalis“*. Kaip kosmoso atvaizdas bizantiškoji bažnyčia įkūnija ir kartu pašventina pasaulį.

Keletas išvadų

Iš tūkstančių pavyzdžių, kuriuos savo žinioje turi religijų istorikas, pateikėme vos keletą, tačiau to pakanka parodyti, kokia įvairi religinė erdvės patirtis. Mes pasirinkome pavyzdžius iš skirtingų kultūrų ir epochų, kad parodytume bent jau pačius svarbiausius mitologinės raiškos būdus ir ritualinius scenarijus, susijusius su šventosios erdvės patirtimi. Istorijos eigoje religingas žmogus įvairiai vertino šią svarbiausią patirtį. Tereikia palyginti šventosios erdvės ir, vadinasi, kosmoso sampratą, tokią, kokia išryškėja iš Australijos ačilpų įvaizdžių, su panašiomis kvakiutlių, altajiečių arba Mesopotamijos gyventojų koncepcijomis, kad suvoktum jų skirtingumą. Nėra reikalo aiškinti tokią visiems žinomą tiesą: religinis žmonių gyvenimas teka istorijoje, tad jo raišką neišvengiamai sąlygoja daugybė istorinių veiksnių ir kultūrinių ypatybių. Tačiau mums rūpi ne begalinė erdvės religinės patirties įvairovė, bet, priešingai, tai, kas jai bendra. Juk užtenka tik palyginti nereliginio žmogaus požiūrį į savo gyvenamąją erdvę su religingo žmogaus požiūriu į šventąją erdvę, kad išsyk suvoktume abiejų erdvių struktūros skirtumą.

Jei turėtume apibendrinti tai, ką išdėstėme anksčiau, pasakytume, jog šventosios erdvės patirtis įgalina „pasaulėsteigą“: ten, kur erdvėje pasireiškia šventybė, *atsiskleidžia realybė*, randasi pasaulis. Tačiau šventybės išiveržimas ne tik nurodo atramos tašką vidur takios

* Hans Sedlmayr. *Die Entstehung der Kathedrale*. Zürich, 1950, p. 119; W. Wolska. *La typographie chrétienne de Cosmos Indikopleustès*. Paris, 1962, p. 131 ir kt.

amorfiškos pasaulietiškos erdvės, tam tikrą „centrą“ vidur „chaoso“; jis sukelia taip pat lygmenų trūkį, atveria susisiekimą tarp kosmoso lygmenų (žemės ir dangaus) ir įgalina ontologiško pobūdžio perėjimą iš vieno būties būdo į kitą. Tai pasaulietiškos erdvės vienalytiškumo trūkis, sukuriantis „centrą“, per kurį galima bendrauti su „tuo, kas transcendentiška“, vadinasi, sukuriantis „pasaulį“, — centrą, dėl kurio įmanoma orientacija. Taigi šventybės pasireiškimas erdvėje turi kosmologinę vertę: kiekviena erdvinė hierofanija arba kiekvienas erdvės pašventinimas prilygsta „kosmogonijai“. Tad pirmoji išvada būtų tokia: *pasaulis leidžiasi suvokiamas kaip pasaulis, kaip kosmosas tiek, kiek apsirėiškia kaip šventas pasaulis.*

Kiekvienas pasaulis yra dievų kūrinys, nes buvo arba tiesiogiai sukurtas dievų, arba jų pašventintas ir, vadinasi, „kosmizuotas“ žmonių, rituališkai atkuriančių pavyzdinį sankūros aktą. Kitais žodžiais tariant, religingas žmogus gali gyventi tik šventame pasaulyje, nes tik toks pasaulis yra būties dalis, *realiai egzistuoja*. Šis religinis poreikis reiškia nenumalšinamą ontologinį troškulį. Religingas žmogus trokšta *būti*. Siaubas, kurį jis patiria jo gyvenamąjį pasaulį supančio „chaoso“ akivaizdoje, tolygus siaubui, kurį jam kelia nebūtis. Nepažįstama erdvė, tvyranti už jo „pasaulio“, nekosmizuota, nes nepašventinta, paprasta amorfiška tįsa, kurioje dar nėra jokios gairės, jokios struktūros, — ši pasaulietiška erdvė religingam žmogui reiškia absoliučią nebūtį. Jei netyčia jis pasiklysta joje, jaučiasi tarsi likęs be savo „ontikosios“ substancijos, tarsi būtų ištirpęs chaose, tad galų gale užgesa.

Šis ontologinis troškulys pasireiškia įvairiausiais būdais. Šventosios erdvės atveju labiausiai į akis krenta religingo žmogaus siekimas įsitaisyti realybės šerdyje, pasaulio centre: ten, iš kur ėmė rasti ir plisti į keturias

pasaulio šalis kosmosas, ten, kur yra galimybė bendrauti su dievais; vienu žodžiu, ten, kur žmogus yra *arčiausiai dievų*. Matėme, kad pasaulio centro simbolika „būdinga“ ne tik šalims, miestams, šventykloms bei rūmams, bet ir patiems kukliausiems žmonių būstams — medžio-tojo klajoklio palapinei, piemenų jurtai, sėsliųjų žemdirbių namams. Trumpai sakant, kiekvienas religingas žmogus įsitaiso pasaulio centre ir kartu prie pat absoliučios realybės versmės, šalia „angos“, leidžiančios jam bendrauti su dievais.

Bet kadangi įsikurti kur nors, įgyventi kokią nors erdvę — reiškia atkartoti kosmogoniją ir, vadinasi, pamėgdžioti dievų kūrybą, religingam žmogui kiekvienas gyvybiškai svarbus sprendimas „įsitaisyti“ erdvėje yra „religinis“ sprendimas. Prisiimdamas atsakomybę „kurti“ pasaulį, kurį pasirinko gyventi, jis ne tiktai „kosmizuoja“ chaosą, bet ir pašventina savo mažąją visatą, padarydamas ją panašią į dievų pasaulį. Religingas žmogus ilgesingai trokšta gyventi „dievų pasaulyje“, turėti namus, panašius į „dievų namus“, tokius, kokius atkūrė šventyklos ir šventovės. Trumpai sakant, šis religinis ilgesys reiškia *troškimą gyventi tyrame ir šventame kosmose, tokiaime, koks jis buvo iš pradžių, kai išriedėjo iš Kūrėjo rankų*.

Šventojo laiko patirtis leis religingam žmogui periodiškai vėl atrasti Kosmosą tokį, koks jis buvo *in principio*⁹, mitinę Pasaulėkūros akimirką.

Antras skyrius

ŠVENTASIS LAIKAS IR MITAI

Pasaulietiškoji laiko tėkmė ir šventasis laikas

Panašiai kaip erdvė, taip ir laikas religingam žmogui nėra nei vienodas, nei tolydus. Yra švento laiko tarpsniai, švenčių metas (dažniausiai tai periodiškos šventės); kita vertus, yra pasaulietiškas laikas, įprastinė laiko tėkmė, kurioje rutuliojasi religinės reikšmės neturintys veiksmai. Tarp šių dviejų laiko rūšių, žinoma, yra tolydumo pertrūkis, tačiau apeigų dėka religingas žmogus be jokio pavojaus gali „pereiti“ iš įprastinės laiko tėkmės į šventąjį laiką.

Mums į akis pirmiausia krenta esminis abiejų šių laiko rūšių skirtumas: *šventasis laikas pačia savo prigimtini yra grįžtamas* ta prasme, kad jis yra, tiesą sakant, *pirmąkartinis mitinis laikas, paverstas esamuoju laiku*. Kiekviena religinė šventė, kiekvienas liturginis laikas yra atkūrimas kokio nors švento įvykio, atsitikusio mitinėje praeityje, „pradžioje“. Dalyvauti kokioje nors religinėje šventėje — reiškia išeiti iš „įprastinės“ laiko tėkmės ir įsilieti į mitinį laiką, atkurtą tos šventės. Vadinasi, šventasis laikas gali būti sugražinamas ir atkartojamas begalybę kartų. Tam tikru požiūriu būtų galima sakyti, kad jis „nebėga“, kad jis nėra negrįžtama „tėkmė“. Tai pats tikriausias ontologinis laikas: jis visada tolygus sau, nekinta ir nesenka. Kiekvienos periodiškos šventės metu vėl atrandamas tas pats šventasis laikas, tas pats, koks buvo per-

nykštės ar prieš amžių vykusios šventės metu; tai laikas, kurį sukūrė ir pašventino dievai atlikdami savo darbus, *gesta*, atkuriamus per šventę. Kitaip sakant, per šventę vėl atrandamas *pirniasis šventojo laiko pasireiškimas*, toks, koks jis buvo *ab origine, in illo tempore*¹⁰. Juk šventojo laiko, kuris atsiskleidžia per šventę, nebuvo prieš dievų darbus, kuriuos ji mini. Sukurdami skirtingas realybes, sudarančias šiandienos pasaulį, dievai *kartu sukūrė šventąjį laiką*, nes laikas, kada buvo kuriamas pasaulis, būtinai turėjo būti pašventintas dievų buvimo ir veiklos.

Taigi religingas žmogus gyvena dviejų rūšių laike, iš jų svarbesnis šventasis laikas, paradoksiškai pasireiškiantis kaip apsukinis, grįžtamas ir atsikartojantis, savotiškas amžinas mitinis esamasis laikas, į kurį periodiškai įsiliejama apeigų dėka. Šios laikysenos laiko atžvilgiu užtenka, norint atskirti religingą žmogų nuo nereligingo: religingas žmogus nenori gyventi tik tokiaime laike, kuris šiuolaikine kalba vadinamas „istorine dabartimi“, jis stengiasi patekti į šventąjį laiką, kuris tam tikru atžvilgiu gali būti tapatus „Amžinatvei“.

Sunkiau būtų keliais žodžiais tiksliai apibrėžti, kas yra laikas nereligingam šiuolaikinių visuomenių žmogui. Mes neketiname aptarinėti šiuolaikinės filosofijos laiko teorijų ir sąvokų, kurios vartojamos šiuolaikinio mokslo tyrinėjimuose. Mūsų tikslas yra lyginti ne sistemas ar filosofines doktrinas, bet egzistencinį elgesį. Taigi ir nereligingo žmogaus atžvilgiu galima konstatuoti, kad jis pažįsta tam tikrą laiko netolydumą ir nevienalytiškumą. Ir jam greta gana monotoniško darbo laiko yra pramogų ir pasilinksminimų laikas, „švenčių laikas“. Ir jis gyvena pagal įvairius laiko ritmus ir pažįsta skirtingo intensyvumo laiko tarpsnius: kai klausosi savo mėgstamos muzikos arba, būdamas įsimylėjęs, laukia savo mylimo žmo-

gaus ar sutinka jį, jis aiškiai patiria visai kitokį laiko ritmą nei dirbdamas arba nuobodžiaudamas.

Tačiau tarp jo ir religingo žmogaus yra esminis skirtumas: pastarasis pažįsta „šventus“ laiko tarpsnius, kurie neturi nieko bendra su laiko tėkme, einančia prieš juos arba po jų, ir kurie yra visai kitokios struktūros ir kitokios „kilmės“, nes tai yra pirmapradis laikas, pašventintas dievų ir galintis per šventę virsti esamuoju laiku. Nereligingam žmogui ši žmogų pranokstanti (*trans-humanine*) liturginio laiko savybė yra neprieinama. Nereligingam žmogui laikas nepasižymi nei trūkiais, nei „slėpiniais“: jis yra svarbiausias žmogaus būties matmuo, jis yra susijęs su jo paties būtimi, vadinasi, turi pradžią ir pabaigą, kuri yra mirtis, būties išnykimas. Kad ir kiek įvairių laiko ritmų jis patirtų, kad ir koks skirtingas būtų jų intensyvumas, nereligingas žmogus žino, kad visada turima galvoje žmogiška patirtis, į kurią jokių būdų negali įsikišti dieviškasis pradas.

O religingam žmogui pasaulietiškoji laiko tėkmė periodiškai gali būti „sustabdyta“, įterpiančią ją apeigų dėka šventojo, neistorinio (ta prasme, kad jis nepriklauso istorinei dabarčiai) laiko tarpsnį. Panašiai kaip bažnyčia reiškia lygmens trūkį pasaulietiškoje šiuolaikinio miesto erdvėje, religinės pamaldos, laikomos tarp jos sienų, reiškia pasaulietiškosios laiko tėkmės trūkį: tai jau nebe dabartinis istorinis laikas, tas, kuris dabar išgyvenamas, pavyzdžiui, gretimose gatvėse ar namuose, bet tas laikas, kuriuo tekęs istorinis Jėzaus Kristaus gyvenimas, laikas, pašventintas jo žodžio, jo kančių, jo mirties ir prisikėlimo. Vis dėlto pažymėkime, kad šis pavyzdys aiškiai neparodo to skirtumo, kuris yra tarp pasaulietiškojo ir šventojo laiko; palyginti su kitomis religijomis, krikščionybė iš tikrųjų pakeitė liturginio laiko patirtį ir sampratą, teigdama Jėzaus Kristaus asmenybės istoriškumą. Tikinčia-

jam liturgija vyksta *istoriniu laiku, pašventintu Dievo sūnaus įsikūnijimo*. Šventasis laikas, periodiškai atkuriamas ikikrikščioniškose religijose (ypač archaiškose), — tai *mitinis laikas*, pirmapradis laikas, nesutapatinamas su istorine praeitimi, *pradinis laikas* ta prasme, kad jis ištryško „staiga“, kad prieš jį nebuvo jokio kito laiko, nes jokio laiko negalėjo būti *prieš atsirandant realybei, apie kurią pasakoja mitas*.

Būtent ši archaiška mitinio laiko koncepcija mus pirmučiausia ir domina. Toliau pamatysime, kuo ji skiriasi nuo judaizmo ir krikščionybės koncepcijų.

*Templum*¹¹ — *tempus*¹²

Pradėkime keliais pavyzdžiais, kurie išsyk parodys religingo žmogaus požiūrį į laiką. Bet pirma padarykime svarbią pastabą: daugelio Šiaurės Amerikos vietinių gyventojų kalbose žodis „pasaulis“ (=kosmosas) vartojamas taip pat „metų“ prasme. Jokutai sako: „pasaulis praėjo“, norėdami pasakyti „praėjo vieneri metai“. Jukiai „metus“ vadina tuo pačiu žodžiu kaip „žemę“ arba „pasaulį“. Jie, kaip ir jokutai, sako: „praėjo žemė“, norėdami pasakyti, kad prabėgo vieneri metai. Jų žodynas atskleidžia religinę pasaulio ir kosminio laiko sąsają. Kosmosas laikomas vienu gyvu organizmu, kuris gimsta, vystosi ir užgęsta paskutinę metų dieną, kad atgimtų per Naujuosius metus. Mes įsitikinsime, kad šis *atgimimas* — tai *gimimas*, kad kosmosas atgimsta kiekvieneriais metais, nes kiekvieneriais Naujaisiais metais laikas prasideda iš pradžių, *ab initio*.

Kosmoso ir laiko sąsaja yra religinės prigimties: kosmosą galima palyginti su kosminiu laiku („metais“), nes tiek viena, tiek kita yra šventos realybės, dievo kūriniai. Kai kurios Šiaurės Amerikos gentys šią kosmoso ir laiko

sąsają išreiškia pačia šventųjų pastatų struktūra. Kadan- gi šventykla yra pasaulio atvaizdas, jai būdinga ir laiko simbolika. Pavyzdžiui, tokios yra algonkinų ir sijų šven- tyklos. Jų šventnamis, kaip jau matėme, vaizduoja visa- tą, kartu simbolizuodamas ir metus. Mat metai suvokia- mi kaip kelionė per keturias pasaulio šalis, kurias žen- klina keturi šventnamio langai ir ketverios jo durys. Da- kotai sako: „Metai yra ratas aplink pasaulį“, t. y. aplink jų šventnamį, kuris yra *imago mundi**.

Dar akivaizdesnį pavyzdį randame Indijoje. Jau ma- tėme, kad aukuro statyba tolygi kosmogonijos pakartoji- mui. Tačiau tekstai priduria, kad „ugnies aukuras yra metai“, ir paaiškina jo laikinę simboliką taip: 360 sienų plytų reiškia 360 metų naktų, o 360 *vajusmatī* plytų — 360 dienų (*Çatapatha Brāhmaṇa*, X, 5, 4, 10, ir t. t.). Kitaip sakant, kiekvieną sykį statant ugnies aukurą ne tiktai iš naujo sukuriamas pasaulis, bet ir „sudėstomi metai“; *lai- kas atnaujinamas, nes sukuriamas iš naujo*. Kita vertus, me- tai yra tapatinami su Pradžiapačiu (*Prajāpati*), kosminiu dievu, vadinasi, kiekvienu nauju aukuru atgaivinamas Pradžiapatis, t. y. sustiprinamas pasaulio šventumas. Kal- bama ne apie pasaulietiškąjį laiką, įprastinę laiko tėkmę, bet apie kosminio laiko pašventinimą. Taigi statant ug- nies aukurą siekiama pašventinti pasaulį, t. y. įterpti į šventąjį laiką.

Panaši ir Jeruzalės šventyklos kosmologinė laiko sim- bolika. Pagal Juozapą Flavijų (*Ioudaïke archaiologia*, III, 7, 7), dvylika duonos kepalų, padėtų ant stalo, reiškia dvylika metų mėnesių, o žvakidė su septyniomis dešim- timis šakų vaizduoja dekanus (t. y. zodiakinę septynių planetų dalybą dešimtimis). Šventykla — tai pasaulio at- vaizdas, *imago mundi*: stovėdama „pasaulio centre“, Je-

* Werner Müller. *Die blaue Hütte*. Wiesbaden, 1954, p. 133.

ruzalėje, ji pašventina ne tikrai visą kosmosą, bet ir kosminę „gyvybę“, t. y. laiką.

Hermannio Usenerio nuopelnas yra tas, kad jis pirmas paaikškino etimologinę *templum* ir *tempus* giminystę, pasitelkdamas intersekcijos (*Schneidung, Kreuzung*) sąvoką*. Paskesni tyrimai dar patikslino šį atradimą: „*Templum* reiškia erdvinį, *tempus* — laikinį akiračio slankios erdvėje ir laike aspektą“**.

Gili visų šitų faktų prasmė, atrodo, yra tokia: religingam pirmykščių kultūrų žmogui *pasaulis atsinaujina kasmet*; kitaip sakant, *kiekvieneriais naujais metais jis atgauna savo pradinį „šventumą“*, kuriuo pasižymėjo išriedėdamas iš kūrėjo rankų. Ši simbolika akivaizdi architektoninėje šventovių struktūroje. Kadangi šventykla yra pati tikriausia šventvietė ir kartu pasaulio atvaizdas, ji pašventina visą kosmosą, taip pat ir kosminę gyvybę. Toji kosminė gyvybė buvo įsivaizduojama kaip apskrita trajektorija ir tapatinama su metais. Metai buvo uždaras ratas: jie turėjo pradžią ir pabaigą, taip pat pasižymėjo ta savybe, kad galėjo „atgimti“ Naujųjų metų pavidalu. Su kiekvieneriais Naujaisiais metais atsirasdavo „naujas“, „tyras“ ir „šventas“, nes dar nelytėtas, laikas.

Tačiau laikas atgimdavo ir vėl prasidėdavo todėl, kad kiekvieneriais Naujaisiais metais pasaulis būdavo sukuriamas iš naujo. Ankstesniame skyriuje pažymėjome, kokią didelę svarbą turi kosmogoninis mitas kaip pavyzdinis bet kokios kūrybos ir statybos modelis. Pridurkime, kad kosmogonija apima taip pat ir laiko kūrybą. Nėgana to: kadangi kosmogonija yra bet kokios „kūrybos“ archetipas, kosminis laikas, kurį sukuria kosmogonija, yra pavyzdinis modelis visoms kitoms laiko rūšims, t. y.

* H. Usener. *Götternamen*. 2 Aufl. Bonn, 1920, p. 191 ir toliau.

** Werner Müller. *Kreis und Kreuz*. Berlin, 1938, p. 39; plg. taip pat p. 33 ir toliau.

specifinėms laiko rūšims, būdingoms įvairioms būties kategorijoms. Paaiškinkime: religingam archainių kultūrų žmogui kiekviena kūryba prasideda laike: *kol daiktas neegzistuoja, negali egzistuoti ir jo laikas*. Kol nepradėjo egzistuoti kosmosas, nebuvo ir kosminio laiko. Kol nebuvo vienos ar kitos augalų rūšies, nebuvo ir laiko, kuris dabar verčia juos augti, brandinti vaisius ir sunykti. Todėl įsivaizduojama, kad kiekviena kūryba yra vykusį *laiko pradžioje, in principio*. Laikas prasidėjo kartu su pirmuoju būties naujos kategorijos atsiradimu. Štai kodėl mitas vaidina tokį svarbų vaidmenį: kaip parodysime kiek vėliau, būtent mitas atskleidžia, kaip pradėjo egzistuoti realybė.

Kasmetinis kosmogonijos pakartojimas

Kaip atsirado kosmosas, pasakoja kosmogonijos mitas. Babilonijoje per *akītu* ceremoniją, kuri vykdavo pasukutinėmis senųjų metų ir pirmosiomis naujųjų metų dienomis, buvo iškilmingai recituojama *Sankūros sakmė, Enūma elish*. Ritualiniu sakmės recitavimu buvo atkuriamas Marduko ir jūrų pabaisos Tiamat kova; tos kautynės įvyko *ab origine*, iš pradžių, ir galutine dievo pergale padarė galą chaosui. Mardukas iš sukapoto Tiamat kūno sukūrė kosmosą, o iš svarbiausio Tiamat sąjungininko demono Kingaus (*Kingu*) kraujo sukūrė žmogų. Kad šios pasaulėkūros minėtuvės iš tikrųjų *atkurdavo* kosmogonijos aktą, mums liudija tiek ritualai, tiek ceremonijų metu vartotos formuluotės.

Iš tiesų, Tiamat ir Marduko kova buvo vaidinama dviejų vaidintojų grupių; šis ceremonialas, visada įtrauktas į Naujųjų metų dramos scenarijų, buvo atliekamas ir hetitų, egiptiečių bei Ras Šamroje. Dviejų vaidintojų grupių kova *atkartojo perėjimą iš chaoso į kosmosą*, atkūrė kosmo-

goniją. Mitinis įvykis virsdavo *esamuoju*. „Lai ir toliau jis nugali Tiamat ir sutrumpina jos dienas!“ — sušunka žynys. Kova, pergalė ir pasaulėkūra įvykdavo *tuo pačiu akimirkiniu, hic et nunc*¹³.

Kadangi Naujieji metai yra kosmogonijos atkūrimas, jie reiškia laiko *pakartojimą nuo jo pradžių*, t. y. pirmapradžio, „tyro“ laiko, to laiko, kuris buvo sankūros akimirka, atkūrimą. Dėl tos priežasties Naujųjų metų proga atliekami „apsivalymai“ bei nuodėmių, demonų arba tiesiog atpirkimo ožio išvaymas. Juk čia kalbama ne tik apie tam tikro laiko tarpsnio pabaigą ir kito laiko tarpsnio pradžią (kaip tai išivaizduoja, pavyzdžiui, šiuolaikinis žmogus), bet ir apie praėjusių metų ir praslinkusio laiko atšaukimą. Beje, tokia yra ritualinių apsivalymų prasmė: pavienio žmogaus ir visos bendruomenės nuodėmių ir klaidų *sudeginimas*, sunaikinimas.

Nauruzas (*Naurōz*) — persų Naujieji metai — tai dienos, kurią buvo sukurtas pasaulis ir žmogus, minėjimas. Būtent Nauruzo dieną, kaip sako arabų istorikas al-Birunis, vykdavo „kūrinijos atnaujinimas“. Karalius paskelbdavo: „Štai nauja diena, naujo mėnesio, naujų metų: reikia atnaujinti tai, ką nudrėžė laikas“. O laikas nudrėžė žmogų, visuomenę, kosmosą, ir tas naikinantis laikas buvo pasaulietiškas laikas, tikrai sakant — tėkmė; tad reikėjo jį atšaukti ir grąžinti tą mitinę akimirką, kai pasaulis atsirado, skendėdamas „tyrame“, „stipriame“ ir šventame laike. Prabėgęs pasaulietiškas laikas buvo atšaukiamas apeigomis, kurios reiškia savotišką „pasaulio pabaigą“. Ugnies užgesinimas, mirusiųjų vėlių sugrįžimas, visuomeninės tvarkos nepaisymas kaip per Saturnalijas, lytinė laisvė, orgijos ir t. t. simbolizavo pasaulio atkritimą į chaosą. Paskutinę metų dieną visata ištirpdavo pirmapradžiuose vandenyse. Jūrų pabaisa Tiamat, tamsybių, amorfiškumo, to, kas neišreikšta, simbolis, pri-

sikeldavo ir vėl tapdavo grėsminga. Pasaulis, egzistavęs visus metus, *realiai* išnykdavo. Kadangi vėl apsireikšdavo Tiamat, kosmosas būdavo sunaikinamas, ir Mardukas būdavo priverstas vėl jį sukurti, iš naujo įveikęs Tiamat*.

Šio periodiško pasaulio atkritimo į chaoso būvį prasmė buvo tokia: visos metų „nuodėmės“, visa tai, ką laikas suteršė ir nudrengė, buvo sunaikinama fizine prasme. Simboliškai dalyvaudamas pasaulio sunaikinime ir sukūrimo iš naujo ir pats žmogus būdavo sukuriamas iš naujo; jis atgimdavo ir pradėdavo naują gyvenimą. Kiekvienais Naujaisiais metais žmogus jausdavosi laisvesnis ir skaistesnis, nes nusimesdavo nuo pečių savo klaidų bei nuodėmių našta. Jis sugrįždavo į pasakišką sankūros laiką, vadinasi, į šventą ir „stiprų“ laiką; šventą todėl, kad jį pakeisdavo dievai savo buvimu; „stiprų“ todėl, kad tai tyras, išskirtinis pačios gigantiškesnės iš visų kada nors buvusių sankūrų — visatos sukūrimo — laikas. Žmogus simboliškai tapdavo kosmogonijos amžininku, jis dalyvaudavo pasaulio kūrimo. Senovės Artimuosiuose Rytuose jis netgi aktyviai prisidėdavo prie šio kūrimo (prisiminkime dvi kovojančias grupes, vaidinančias Marduką ir jūrų pabaisą).

Lengva suprasti, kodėl atsiminimai apie tą nuostabų laiką taip masinio religingą žmogų, kodėl jis periodiškai stengėsi atsidurti jame: *in illo tempore*, anuo metu, dievai parodė savo didžiausią galybę. *Kosmogonija yra aukščiausioji dieviškumo apraiška*, didžiausios jėgos, pertekliaus ir kūrybingumo pavyzdys. Religingas žmogus yra ištroškęs realybės. Visomis šiomis priemonėmis jis stengiasi įsikurti prie pat pirmąją realybės versmės, vėl atsidurti *in statu nascendi*¹⁴ pasaulyje.

* Apie Naujųjų metų ritualus žr. M. Eliade. *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 50 ir toliau.

Atsinaujinimas grįžtant į pradinį laiką

Visa tai verta aptarti plačiau, bet kol kas savo dėmesį turime sutelkti į du dalykus: 1) dėl kasmetinio kosmogonijos pakartojimo laikas atsinaujindavo ir prasidėdavo kaip šventas laikas, nes sutapdavo su *illud tempus*, anuo laiku, kai pasaulis pirmąkart atsirado; 2) rituališkai dalyvaudamas „pasaulio pabaigoje“ ir jo „atkūrimė“, žmogus tapdavo *illud tempus*, ano laiko, amžininku; vadinasi, jis gimdavo iš naujo, vėl pradėdavo savo gyvenimą su *nelytėtų* gyvybinių jėgų atsarga, tokia, kokia ji buvo jam tik gimus.

Šie dalykai yra svarbūs: jie mums atskleidžia religingo žmogaus požiūrį į laiką paslaptį. Kadangi šventasis stiprusis laikas yra *pradžios laikas*, nuostabi akimirka, kai buvo sukurta realybė, kai ji pirmą kartą pasireiškė visa pilnatve, tai žmogus stengiasi periodiškai sugrįžti į tą pradinį laiką. Šis ritualinis *illud tempus*, ano laiko, kai pirmą kartą pasireiškė realybė, atkūrimas yra visų šventųjų kalendorių pamatas: šventė nėra mitinio (vadinasi, ir religinio) įvykio „minėtuvis“, bet jo *atkūrimas*.

Tikrasis *pradžios laikas* yra kosmogonijos laikas, ta akimirka, kai atsirado didžiausia realybė — pasaulis. Dėl tos priežasties, kaip matėme ankstesniame skyriuje, kosmogonija yra visokios „kūrybos“, visokios „darybos“ modelis. Dėl tos pačios priežasties *kosmogoninis laikas* yra visokio šventojo laiko modelis: nes jei šventasis laikas yra laikas, kai apsireiškė ir kūrė dievai, akivaizdu tada, kad tobuliausia ir gigantiškiausia dieviška apraiška yra pasaulėkūra.

Užtat religingas žmogus atkuria kosmogoniją ne tik-tai kiekvieną sykį, kai ką nors „kuria“ („savo pasaulį“ — gyvenamą vietovę arba miestą, namus ir t. t.), bet ir ta-

da, kai linki laimingo viešpatavimo valdovui arba kai turi gelbėti žūstantį derlių ar sėkmingai kariauti, leisti į jūrų žygį ir t. t. Bet ypač svarbų vaidmenį ritualinis kosmogonijos mito recitavimas vaidina gydant, kai norima *atnaujinti* žmogų. Fidžio salyne naujo vado atėjimo į valdžią ceremonias yra vadinamas „pasaulio sukūrimu“; tas pats ceremonias atliekamas ir stengiantis išgelbėti žūstantį derlių. Tačiau, ko gero, plačiausiai rituališkai kosmogonijos mitas taikomas Polinezijoje. *In illo tempore*, anuo metu, kuriant pasaulį Io ištarti žodžiai virto ritualinėmis formulėmis. Žmonės jas kartoja įvairiausiomis progomis: kad apvaisintų bevaisę gimdą, išgydytų (tiek kūno, tiek dvasios ligas), pasirengtų karui, taip pat mirties valandą arba kad sužadintų poetinį įkvėpimą*.

Taigi kosmogonijos mitas polineziečiams yra archetipinis visokios „kūrybos“ pavyzdys, kad ir kokio pobūdžio ji būtų: biologinio, psichologinio, dvasinio. O kadangi ritualinis kosmogonijos mito recitavimas atkuria pirmąpradį įvykį, iš to išplaukia, jog tas, kuriam jis recituojamas, magišku būdu yra nukeliamas į „pasaulio pradžią“, tampa kosmogonijos amžininku. Gydomas tokio jo grįžimo į pradinį laiką tikslas yra pradėti naują gyvenimą, (simboliškai) gimti iš naujo. Atrodo, tokio gydymo ritualo pagrindas yra toks požiūris: gyvenimo neįmanoma pataisyti, jį galima tik perkurti simboliškai pakartojant kosmogoniją, nes kosmogonija yra pavyzdinis bet kokios kūrybos modelis.

Dar geriau suprasime atnaujinamąjį grįžimo į pradžios laiką vaidmenį išsamiau patyrinėję archaišką gydybą, pavyzdžiui, nasių, tibetiečių-birmiečių genties, kuri gyvena pietvakarių Kinijoje (Junano provincijoje). Gydymo ritualas, tiesą sakant, yra iškilmingas pasaulio sukūrimo

* Žr. bibliografinės nuorodas M. Eliade' knygoje: *Traité d'histoire des religions*, p. 351 ir toliau; *Aspects du Mythe*. Paris, 1963, p. 44 ir toliau.

mito recitavimas, po kurio recituojami mitai apie ligų kilmę (jas sukelia gyvačių pyktis) ir apie pirmojo žiniuonio, atnešusio žmonėms vaistus, atsiradimą. Beveik visi ritualai parsišaukia *pradžią*, mitinį laiką, kai dar nebuvo pasaulio: „Pradžioje, tuo laiku, kai dar nebuvo atsiradęs dangus, saulė, mėnulis, žvaigždės, planetos ir žemė, tada, kai dar nebuvo nieko ...“, ir t. t. Paskui eina kosmogonija ir atsiranda gyvatės: „Tuo metu, kai atsirado dangus ir pažiro saulė, mėnulis, žvaigždės, planetos ir žemė, kai atsirado kalnai, slėniai, medžiai ir uolos, tuo metu atsirado nāgai ir slibinai...“ Paskui pasakojama apie pirmojo gydytojo gimimą ir vaistų atsiradimą. Ir dar priduriama: „Reikia papasakoti apie vaisto kilmę, nes antraip negalima apie jį kalbėti“*.

Kalbant apie šią magišką giesmę, kurios tikslas — gydyti, reikia pažymėti, kad *mitas apie vaistų pradžią* visada įeina į *kosmogonijos mitą*. Gydant pirmykščiais tradiciniais būdais vaistas būna veiksmingas tik tada, kai ligonio akivaizdoje rituališkai primenama jo kilmė. Daugybė Artimųjų Rytų ir Europos užkalbėjimų pasakoja ligos arba ją sukėlusio demono istoriją ir primena tą mitinę akimirką, kai kokiai nors dievybei ar kokiam nors šventajam pavyko sutramdyti blogį**. Gydomąjį užkalbėjimo veiksmingumą sudaro tai, kad rituališkai sukalbėtas jis atkuria mitinį „pradžios“, tiek pasaulio, tiek ligos bei jos gydymo, laiką.

„Šventinis“ laikas ir švenčių struktūra

Realybės *pradžios laikas*, t. y. pirmojo jos atsiradimo laikas, turi pavyzdžio reikšmę ir funkciją; dėl tos prie-

* J. F. Rock. *The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies*. Roma, 1952, vol. 1., p. 108, 197, 279 ir toliau.

** Plg.: Amžinojo sugrįžimo mitas, p. 81—82; *Aspects du Mythe*, p. 42—43.

žasties žmogus atitinkamais ritualais stengiasi periodiškai jį atkurti. Bet kokios nors realybės „pirmoji apraška“ yra tolygi jos *sukūrimui* dievų arba pusdievių triūsu; susigrąžinti *pradžios laiką*, vadinasi, rituališkai pakartoti kūrybinį dievų aktą. Periodiškas kūrybinių aktų, kuriuos atliko dieviškosios esybės *in illo tempore*, anuo metu, atkūrimas sudaro šventąjį kalendorių, švenčių visumą. Šventė visada vyksta pradiniu laiku. Kaip tik šio pradinio švento laiko sugrąžinimas skiria žmogaus elgesį *per* šventę nuo jo elgesio *prieš* šventę ir *po* jos. Neretai *per* šventę atliekami tokie patys veiksmai kaip nešventiniu laiku, bet religingas žmogus tiki, kad *per* šventę gyvena *kitu* laiku, kad jam pavyko susigrąžinti mitinį laiką, *illud tempus*.

Kasmetinių toteminių — *intichiuma* tipo — ceremonijų metu Australijos arandai pakartoja jų Protėvio *altcheringa* laikais (pažodžiui: „sapnų laiku“) nueitą kelią. Jie sustoja aibėje vietų, kur buvo sustojęs jų Protėvis, ir kartoja tuos pačius mostus, kuriuos jis padarė *in illo tempore*. Šios ceremonijos laikotarpiu jie pasninkauja, nesinėšioja ginklų ir vengia bet kokių santykių su savo moterimis arba kitų klanų nariais. Jie yra visiškai paskendę „sapnų laike“*.

Kasmet Polinezijos Tikopijos (*Tikopia*) saloje švenčiama šventė atkuria „dievų darbus“, veiksmus, kuriais jie mitiniais laikais sukūrė pasaulį, tokį, koks jis yra šiandien**. „Šventiniam“ laikui, kuriuo gyvenama ceremonijų metu, yra būdingi keli draudimai (*tabu*): jokio triukšmo, jokių žaidimų, jokių šokių. Perejimą iš pasaulietiškojo laiko į šventąjį laiką parodo ritualinis medžio gabalo perkirtimas pusiau. Įvairios ceremonijos, iš kurių su-

* F. J. Gillen. *The Native Tribes of Central Australia*. 2nd ed., London, 1938, p. 170 ir toliau.

** Plg. Raymond Firth. *The Work of Gods in Tikopia*. London, 1940, vol. 1.

sideda periodiškos šventės ir kurios, pakartokime dar sykį, yra tik pavyzdinių dievų veiksmų atkartojimas, iš *pažiūros* nesiskiria nuo įprastinių veiksmų; turime galvoje ritualinį valčių taisymą, apeigas, susijusias su maistinių augalų (jamsų, tarų ir kt.) auginimu, šventovių atnaujinimu. Bet iš tikrųjų visi šie ritualiniai veiksmai skiriasi nuo tų pačių darbų, atliekamų įprastiniu laiku, nes apima tik *keletą objektų*, kurie yra savotiški atitinkamos objektų klasės archetipai, be to, ceremonijos vyksta šventybės prisodrintoje atmosferoje. Iš tikrųjų čiabuviai puikiai suvokia, kad iki menkiausių smulkmenų atkuria pavyzdinius dievų veiksmus, kurie buvo atlikti *in illo tempore*.

Taigi religingas žmogus, periodiškai atkurdamas pirmapradį laiką, kuriuo buvo atlikti dievų darbai, tampa dievų amžininku. „Pirmyskčių“ civilizacijų pakopoje visa, ką daro žmogus, turi savo aukštesnį (*trans-humain*) modelį; netgi „nešventiniu“ laiku jo veiksmai mėgdžioja pavyzdinius modelius, įdiegtus dievų ar mitinių protėvių. Bet šiam mėgdžiojimui gresia pavojus tapti vis mažiau tiksliam; modelis gali būti iškraipytas arba užmirštas. Periodiški dievų darbų atkūrimai, religinės šventės, ir yra tam, kad vėl parodytų žmonėms modelių šventumą. Ritualinis valties taisymas arba ritualinis jamsų auginimas nepanėši į tuos pačius veiksmus, atliekamus ne šventuoju laikotarpiu. Jie yra tikslesni, artimesni dieviškiems modeliams ir, kita vertus, *rituališki*: jų tikslas religinis. Valtis rituališkai taisoma ne todėl, kad ją reikia taisyti, bet todėl, kad mitiniu laikotarpiu dievai parodė žmonėms, kaip taisomos valtys. Čia turima galvoje ne empirinis darbas, bet religinis aktas, *imitatio dei*, dievo pamėgdžiojimas. Taisomas daiktas jau nėra vienas iš daugybės daiktų, sudarančių „valčių“ klasę, bet mitinis archetipas: *ta pati valtis, prie kurios triūsė dievai „in illo tempore“*. Vadinasi, laikas, kuriuo rituališkai taisoma valtis,

sutampa su pirmapradžiu laiku: tai tas pats laikas, kuriuo plušėjo dievai.

Žinoma, ne visų tipų periodišką šventes galima kilinti iš mūsų aptartojo pavyzdžio. Tačiau mus domina ne šventės morfologija, bet per šventę atkuriamo šventojo laiko struktūra. Taigi apie šventąjį laiką galima sakyti, kad jis visada yra tas pats, kad jis yra „amžinybių seka“ (Hubertas ir Maussas). Kad ir kokia sudėtinga būtų religinė šventė, ji visada yra šventas įvykis, kuris įvyko *ab origine* ir kuris apeigomis paverčiamas esamuoju. Jos dalyviai tampa mitinio įvykio amžininkais. Kitais žodžiais tariant, jie „palieka“ savo istorinį laiką — t. y. tą laiką, kurį sudaro pasaulietiško asmens ir tarpasmeniško įvykių visuma, — ir sugrįžta į *pradžios laiką*, kuris yra visada toks pat, kuris priklauso amžinybei. Religinas žmogus periodiškai pasineria į šventąjį mitinį laiką, vėl grįžta į *pradžios laiką*, kuris „nebėga“ todėl, kad nepriklauso pasaulietiškojo laiko tėkmei; jis yra *amžina dabartis*, kurią galima susigražinti begalę kartų.

Religinas žmogus jaučia poreikį periodiškai pasinerti į šventąjį nesunaikinamą laiką. Jam kaip tik šventasis laikas daro įmanomą kitą, įprastinį laiką, pasaulietiškąją tėkmę, kurioje rutuliojasi kiekvieno žmogaus būtis. *Amžinoji* mitinio įvykio *dabartis* daro įmanomą pasaulietišką istorinių įvykių *tėkmę*. Pateiksime vieną pavyzdį: būtent dėl dieviškosios hierogamijos, įvykusios *in illo tempore*, yra įmanoma žmonių lytinė sąjunga. Dievo ir deivės sąjunga vyksta nelaikiniu metu, amžinojoje dabartyje; žmonių lytinės sąjungos, jei jos ne ritualinės, vyksta pasaulietiškojo laiko tėkmėje. Šventasis, mitinis laikas įdiegia taip pat egzistencinį, istorinį laiką, nes jis yra pavyzdinis jo modelis. Apskritai kalbant, viskas atsirado tik dievų ir pusdievių dėka. Realybės ir netgi gyvybės „pradžia“ yra religinio pobūdžio. Galima auginti ir val-

gyti jamsus „įprastai“ todėl, kad periodiškai jie yra auginami ir valgomi rituališkai. O atlikti ritualus įmanoma todėl, kad dievai juos apreiškė *in illo tempore*, sukurdami žmogų ir jamsus ir parodydami žmonėms, kaip reikia auginti ir valgyti šiuos maistinius augalus.

Šventės metų vėl visiškai atrandamas šventasis gyvenimo matmuo, patiriamas žmogaus būties, kaip dieviško kūrinio, šventumas. Visu kitu laiku žmogus yra linkęs užmiršti svarbiausia: būtį mums „duoda“ ne tai, ką šiuolaikiniai žmonės vadina „gamta“, ji yra *Kitų* — dievų arba pusdievių — kūrinys. Ir priešingai, šventės sugrąžina šventąją būties matmenį, vėl pamokydamos, kaip dievai arba mitiniai protėviai sukūrė žmogų ir išmokė įvairių visuomeninių poelgių ir praktinių darbų.

Tam tikru požiūriu šis periodiškas „išėjimas“ iš istorinio laiko ir ypač jo padariniai visai religingo žmogaus būčiai gali atrodyti kaip kūrybinės laisvės išsižadėjimas. Apskritai imant, kalbama apie amžiną sugrįžimą *in illo tempore*, į mitinę praeitį, neturinčią nieko istoriško. Iš to būtų galima padaryti išvadą, kad amžinas pavyzdinių veiksmų, kuriuos apreiškė dievai *ab origine*, kartojimas prieštarauja bet kokiai žmonių pažangai ir paralyžiuoja bet kokią kūrybiškumą. Tokia išvada iš dalies pateisinama. Bet tik iš dalies, nes religingas žmogus, netgi „primityviausias“, iš principo neatmeta „pažangos“: jis ją pripažįsta, bet suteikia jai dievišką kilmę ir matmenį. Visa, kas šiuolaikiniu požiūriu mums atrodo pažanga (nesvarbu, kokio pobūdžio: socialinio, kultūrinio, techninio ir t. t.), palyginti su ankstesne padėtimi, buvo priimta įvairių pirmykščių bendruomenių ilgoje jų istorijos eigoje kaip naujos dieviškos apraiškos. Tuo tarpu paliksime nuošalyje šį problemos aspektą. Čia mums svarbu suprasti religinę šios dieviškų veiksmų kartotės reikšmę. Taigi yra akivaizdu, kad jeigu religingas žmogus jaučia

poreikį be galo kartoti tuos pačius pavyzdinius veiksmus, *taip yra todėl, kad jis visomis išgalėmis siekia gyventi kuo arčiau savo dievų.*

Periodiškai tapti dievų amžininku

Ankstesniame skyriuje aptardami kosmologinę miestų, šventyklų ir namų simboliką parodėme, kaip glaudžiai ji siejasi su „pasaulio centro“ idėja. Religinė patirtis, slypinti centro simbolikoje, atrodo, yra tokia: žmogus trokšta įsitaisyti erdvėje, „atvertoje aukštyne“, susisiekančioje su dievų pasauliu. Gyventi šalia „pasaulio centro“ tolygu, trumpai sakant, gyventi kuo arčiau dievų.

Tą patį troškimą priartėti prie dievų įžiūrime ir nagrinėdami religinių švenčių reikšmę. Susigražinti šventąjį pradžios laiką — tai tapti „dievų amžininku“, taigi gyventi jų akivaizdoje, net jeigu jų buvimas greta yra slėpiningas ta prasme, kad ne visada regimas. Šis tikslas, išvelgiamas šventosios erdvės ir šventojo laiko patirtyje, liudija norą vėl atsidurti pirmapradėje būklėje: toje, kurioje *dalyvaavo* dievai ir mitiniai protėviai, kurdami arba tvarkydami pasaulį, arba mokydami žmones civilizacijos pagrindų. Ši „pirmapradė būklė“ ne istorinio pobūdžio, ji chronologiškai neišreiškiama; kalbama apie mitinę praeitį, apie „pradžios“ laiką, apie tai, kas dėjosi „pradžioje“, *in principio*.

O „pradžioje“ vyko štai kas: žemėje darbavosi dievai ir pusdieviai. Taigi „ištakų“ ilgesys yra religinis ilgesys. Žmogus trokšta patirti veiklų dievų buvimą, jis trokšta taip pat gyventi visai naujame, tyrame ir „stipriame“ pasaulyje, tokiam, koks jis buvo tik išriedėjęs iš kūrėjo rankų. Būtent šiuo *pradžios tobulumo* ilgesiu iš esmės ir pa-

aiškinamas periodiškasis grįžimas *in illo tempore*. Kalbant krikščionybės terminais būtų galima pasakyti, kad čia turimas galvoje „rojaus ilgesys“, nors pirmųjų kultūrų pakopoje religinis ir ideologinis kontekstas yra visai kitoks nei judėjiškojoje krikščionybėje. Tačiau mitinis laikas, kurį periodiškai stengiamasi atkurti, yra laikas, pašventintas dievų buvimo, ir galima sakyti, jog troškimas gyventi *dievų akivaizdoje ir tobulame* (nes ką tik gimusiame) *pasaulyje* yra tas pat kas rojaus ilgesys.

Kaip pažymėjome anksčiau, šis religingo žmogaus troškimas periodiškai grįžti *atgal*, jo pastangos sugrąžinti mitinę būklę, tą, kuri buvo *pradžioje*, šiuolaikinio žmogaus akimis gali atrodyti nepakeliamos ir žeminančios. Dėl tokio ilgesio darosi neišvengiama nuolatinė riboto kiekio veiksmų ir poelgių kartotė. Tam tikru požiūriu netgi galima sakyti, kad religingas žmogus, ypač „pirmųjų“ bendruomenių, iš tikrųjų yra žmogus, sukaustytas amžinojo sugrįžimo mito. Šiuolaikinis psichologas būtų linkęs tokiam elgesyje išsiurėti baimę ryžtis naujovėms, nenorą prisiimti atsakomybę už autentišką istorinę būtį, „rojaus“ būklės ilgį kaip tik todėl, kad tai buvo embrioninė būklė, dar ne visai atitrūkusi nuo gamtos.

Ši problema pernelyg sudėtinga, kad imtumės ją čia gvildinti. Beje, ji pranoksta mūsų temą, nes suponuoja šiuolaikinio ir ankstesniojo (*prémoderne*) žmogaus priešpriešą. Vis dėlto pažymėkime, jog būtų klaidinga manyti, kad religingas pirmųjų ir archainių bendruomenių žmogus išsižada atsakomybės už autentišką būtį. Priešingai, mes matėme ir prie to dar sugrįšime, jis drąsiai imasi didžiulės atsakomybės: pavyzdžiui, jis prisiima atsakomybę už bendradarbiavimą kuriant kosmosą, už savo pasaulio kūrimą, už augalų ir gyvūnų gyvybės užtikrinimą ir t. t. Bet čia turima galvoje kitokia atsakomybės

rūšis nei tos, kurios mums atrodo vienintelės autentiškos ir reikšmingos. Kalbame apie *kosminio pobūdžio atsakomybę*, kuri skiriasi nuo moralinio, socialinio ar istorinio pobūdžio atsakomybės, kurias vienas pažįsta šiuolaikinės civilizacijos. Pasaulietiškosios būties požiūriu žmogus pripažįsta atsakomybę tik sau pačiam ir visumenei. Jam visata, tiesą sakant, nėra kosmosas, gyva ir darni visuma; tai tiesiog materialinių planetos atsargų ir fizinės energijos išteklių visetas, tad didžiausias šiuolaikinio žmogaus rūpestis yra negrabiai neiššvaistyti ekonominių žemės rutulio išteklių. O „pirmykštis“ žmogus egzistenciniu požiūriu visada yra kosminiame kontekste. Jo asmeninei patirčiai netrūksta nei autentiškumo, nei gilumo, bet, kadangi savo mintis jis reiškia mums neįprasta kalba, šiuolaikinių žmonių akimis ji atrodo neautentiška arba vaikiška.

Bet grįžkime prie savo tiesioginės temos: neturime pagrindo periodišką grįžimą į šventąjį pradžios laiką interpretuoti kaip realaus pasaulio išsižadėjimą ir bėgimą į svajų ir fantazijos pasaulį. Priešingai, čia dar kartą aiškiai pasimato *ontologinis ilgesys*, tas esminis pirmųjų ir archaiškų bendruomenių žmogaus bruožas. Nes galų gale troškimas susigrąžinti *pradžios laiką* taip pat yra ir troškimas atsidurti *dievų buvimo žemėje* laike, pakliūti į *stiprų, naujintėlaitį ir tyrą pasaulį*, tokį, koks jis buvo *in illo tempore*. Tai kartu ir *šventybės* troškulys, ir *būties ilgesys*. Egzistencinėje plotmėje ši patirtis pasireiškia įsitikinimu, kad galima periodiškai pradėti gyvenimą iš naujo turint maksimumą „šansų“. Iš tikrųjų tai ne tik optimistiškas požiūris į būtį, bet ir visiškas susilieėjimas su būtimi. Visais šiais poelgiais religingas žmogus skelbia, kad jis tiki tik būtimi, kad jo dalyvavimą būtyje jam laiduoja pirmapradis apreiškimas, kurio saugotojas jis yra. O pirmųjų apreiškimų visumą sudaro jo mitai.

Mitas kaip pavyzdinis modelis

Mitas pasakoja kokią nors šventą istoriją, t. y. byloja apie kokį nors pirmąjį įvykį, kuris atsitiko laikų pradžioje, *ab initio**. Bet papasakoti kokią nors šventą istoriją yra tas pat kaip atskleisti slėpinį, nes mito herojai — ne žmonės: tai dievai arba herojai kultūrintojai, užtat jų darbai yra slėpiniai. Taigi mitas yra to, kas atsitiko *in illo tempore*, istorija, pasakojimas apie tai, ką nuveikė dievai arba dieviškosios esybės laikų pradžioje. „Papasakoti“ kokį nors mitą, vadinasi, paskelbti tai, kas įvyko *ab origine*. Kartą „papasakotas“, t. y. atskleistas, mitas tampa nepaneigiama tiesa: jis yra absoliuti tiesa. „Taip yra todėl, kad taip yra pasakyta“, — pareiškia eskimai netilikai norėdami įrodyti savo šventosios istorijos bei religinių tradicijų pagrįstumą. Mitas skelbia apie naujos kosminės „būklės“ atsiradimą arba apie kokį nors pirmąjį įvykį. Taigi mitas visada yra pasakojimas apie kokią nors „sankūrą“: jis byloja apie tai, kaip kas nors atsitiko, pradėjo *būti*. Štai kodėl mitas yra glaudžiai susijęs su ontologija: jis kalba tik apie *realius dalykus*, apie tai, kas *realiai* įvyko, apie tai, kas apsirėškė visa pilnatve.

Žinoma, čia kalbama apie šventus realius dalykus, nes tik *šventybė* yra *realybė* tikrąja šio žodžio prasme. Niekas iš to, kas priklauso pasaulietiškumo sričiai, nėra būties dalis, nes tai, kas pasaulietiška, nebuvo ontologiškai pagrįsta mito, tai neturi pavyzdinio modelio. Kaip įsitikinsime toliau, žemės darbas yra ritualas, apreikštas dievų arba herojų kultūrintojų. Užtat jis yra *realus* ir kartu *reikšmingas* aktas. Palyginkime jį su žemės darbu desakralizuotoje visuomenėje: čia jis yra pasaulietiška veikla, grindžiama tik ekonomine nauda. Žemę žmonės dirba tik

* Toliau pateiksime ilgas ištraukas iš mūsų knygų: *Amžinojo sugrįžimo mitas* ir *Aspects du Mythic*.

kad naudotų — gautų maisto produktų ir grūdų. Žemės darbas, netekęs religinės simbolikos, pasidaro „nebylus“ ir alinantis: jis neatskleidžia jokios prasmės, neatveria jokio „išėjimo“ į Visatą, į dvasinį pasaulį.

Joks dievas, joks herojus kultūrintojas niekada neapreiškė jokio pasaulietiško akto. Visa, ką dievai arba protėviai nuveikė, taigi visa, ką pasakoja mitai apie jų kūrybinę veiklą, priklauso šventybės sričiai ir užtat yra *būties* dalis. Ir priešingai, tai, ką žmonės daro savo iniciatyva, tai, ką jie daro, neturėdami mitinio sekimo, priklauso pasaulietiškumo sričiai; todėl tai yra tuščias ir apgaulingas, pagaliau nerealus darbas. Kuo religingesnis yra žmogus, tuo daugiau jis turi savo žinioje pavyzdinių modelių savo poelgiams ir veiksams. Arba vėlgi, kuo jis yra religingesnis, tuo labiau įsilieja į *realybę* ir tuo mažesnė jam kyla grėsmė pasiklysti pavyzdžio neturinčiuose „subjektyviuose“ ir, žodžiu, klaidinguose veiksmuose.

Vieną mito aspektą reikia ypač išryškinti: mitas atskleidžia absoliučią šventybę, nes pasakoja apie kuriamąją dievų veiklą, parodo jų darbų šventumą. Kitais žodžiais tariant, mitas apsako įvairius, kartais dramatiškus šventybės įsiveržimus į pasaulį. Dėl tos priežasties daugelis pirmųjų tautų negali pasakoti mito bet kur ir bet kada, o tik tai gausiais ritualų metų laikais (rudeni, žiemą) arba religinių ceremonijų metu, vienu žodžiu, *šventuoju laiko tarpsniu*. Būtent šventybės įsiveržimas į pasaulį, apie kurį pasakoja mitas, iš tikrųjų *pagrindžia* pasaulį. Kiekvienas mitas parodo, kaip pradėjo egzistuoti realybė kaip visetas, kosmosas ar tikrai dalis: sala, augalų rūšis, visuomeninė sankloda. Pasakojant, *kaip* daiktai atsirado, paaiškinama, kas jie tokie, ir netiesiogiai atsakoma į klausimą, *kodėl* jie atsirado. „Kodėl“ visada slypi aiškinime „*kaip*“. Ir taip yra dėl tos paprastos priežas-

ties, kad pasakant, *kaip* atsirado daiktas, iškeliamas aišk-tėn šventybės įsiveržimas į pasaulį, o tai yra galutinė bet kokios realios būties priežastis.

Antra vertus, bet koks kūrinys, būdamas dievo darbas, vadinasi, ir šventybės įsiveržimas, drauge yra ir kuriamosios energijos įsiveržimas į pasaulį. Kiekviena kūryba randasi iš kokios nors pilnatvės. Dievai kuria iš galingos pertekliaus, dėl per didelės energijos gausos. Sankūra randasi iš ontologinės substancijos perviršio. Todėl mitas, pasakojantis apie šią šventą ontofaniją, šią pergalingą būties pilnatvės raišką, tampa pavyzdiniu visokios žmogaus veiklos modeliu: jis, vien tik jis, apreiškia tai, kas *realu*, per gausu, veiksminga. „Turime daryti tai, ką pradžioje darė dievai“, — sako indų tekstas (*Çatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 1, 4). „Taip darė dievai, taip daro žmonės“, — priduria *Taittirya Brāhmaṇa* (I, 5, 9, 4). Taigi pagrindinė mito paskirtis yra „nustatyti“ visų apeigų ir visų reikšmingų žmogaus veiklos rūšių (mitybos, lytinių santykių, darbo, auklėjimo ir t. t.) pavyzdinius modelius. Elgdamasis kaip visiškai atsakinga būtybė, žmogus mėgdžioja pavyzdinius dievų veiksmus, kartoja jų veiklą, ar būtų kalbama apie paprastą fiziologinę funkciją kaip mityba, ar visuomeninę, ekonominę, karinę ir t. t. veiklą.

Naujojoje Gvinėjoje daugybė mitų pasakoja apie tolimas jūrų keliones, tad suteikia „pavyzdį dabartiniams jūrininkams“, taip pat ir visoms kitoms veiklos rūšims, „ar būtų kalbama apie meilę, apie karą, apie žūklę, apie tai, kaip sukelti liūtų, arba apie bet ką kita... Pasakojime apstu įvairių laivo statybos momentų ir su ja susijusių lytinių draudimų pavyzdžių ir t. t.“ Kai laivavedys leidžiasi į jūrą, jis įkūnija mitinį herojų Aorį. „Jis dėvi tokį apdarą, kokį, pasak mito, dėvėjęs Aoris; jo, kaip ir Aorio, veidas įjuodęs, o plaukuose — *love*, panašus į tą, kurį

Aoris nuėmė nuo Iviri galvos. Jis šoka ant pakylės ir išskečia rankas, kaip Aoris išskleisdavo savo sparnus... Vienas žvejys man sakėsi, kad, eidamas šaudyti (savo lanku) žuvų, jis jaučiasi tarsi būtų pats Kivavia. Jis nemaldavo šio mitinio herojaus malonės ar pagalbos, jis susitapatindavo su juo”*.

Tokia mitinių pavyzdžių simbolika būdinga ir kitoms pirmąsioms kultūroms. Apie Kalifornijos karukus J. P. Harringtonas rašo: „Visa, ką darė karukas, darė tik todėl, kad, jo manymu, iksarejavai (*ikxareyavs*) davė to pavyzdį mitiniais laikais. Tie iksarejavai buvo žmonės, gyvenę Amerikoje prieš atsikeliant indėnams. Kadangi šių dienų karukai nebežino, kaip išversti šį žodį, verčia jį „valdovai“, „vadai“, „angelai“... Jie pasiliko kartu su jais tiek laiko, kiek reikėjo, kad išmokytų ir įdiegtų papročius, kaskart vis sakydami karukams: „Štai taip turėtų daryti žmonės“. Jų darbus ir žodžius dar ir šiandien persako ir kartoja karukų užkeikimai.”**

Šitokio tikslaus dieviškųjų modelių kartojimo padariniai dvigubi: 1) viena vertus, mėgdžiodamas dievus, žmogus išsilaiko šventybės srityje ir, vadinasi, realybėje; 2) antra vertus, nepalijaujamu pavyzdinių dievų darbų atkūrimu pašventinamas pasaulis. Religinis žmonių elgesys padeda išlaikyti pasaulio šventumą.

Mitų atkūrimas

Ne pro šalį pažymėti, kad religingas žmogus prisii-
ma žmogaus dalį kaip tokią, kuri turi aukštesnę (*trans-
human*), transcendentinę modelį. Jis laiko save tikru žmo-
gumi tik tiek, kiek mėgdžioja dievus, herojus kultūrinto-

* F. E. Williams, cituojamas: Lucien Lévy-Bruhl. *La Mythologie primitive*. Paris, 1935, p. 162—164.

** J. P. Harrington, cituojamas: L. Lévy-Bruhl. *Op. cit.*, p. 165.

jus arba mitinius protėvius. Trumpai sakant, religingas žmogus nori būti *kitoks* nei yra pasaulietiškosios patirties požiūriu. Religingas žmogus nėra duotybė: jis pats *save kuria* lygiuodamasis į dievų modelius. Šiuos modelius, kaip esame sakę, išsaugo mitai, dievų veikalo istorija. Vadinasi, religingas žmogus, kaip ir pasaulietiškas žmogus, *save irgi* laiko istorijos *kūriniu*, tačiau religingą žmogų domina tik viena istorija, būtent mitų apreiškta *šventoji istorija*, t. y. dievų istorija; o pasaulietiškas žmogus mano, kad jį kuria tikrai žmonių istorija, taigi būtent visuma tų įvykių, kurie visai nedomina religingo žmogaus, nes jie neturi dieviškų modelių. Reikia pabrėžti, kad religingas žmogus nuo pat pradžių pasirenka sau pavyzdį iš aukštesnės (*trans-humain*) srities, tos, kurią apreiškė mitai. *Tikru žmogumi tapimama tik sekant mitų mokymais, mėgdžiojant dievus.*

Pridurkime, jog *imitatio dei*, dievo mėgdžiojimas kartais pirmykščiams žmonėms primeta labai didelę atsakomybę. Mes matėme, kad kai kurios kruvinos aukos yra pateisinamos pirmykščiu dievo aktu: *in illo tempore* dievas užmušė jūrų pabaisą, o jos kūną sukapojo, kad iš jo padarytų kosmosą. Žmogus kartoja tą kruviną aktą, kartais aukodamas netgi žmogų, kai reikia statyti kaimą, šventyklą arba tiesiog namą. Kokie gali būti tokio *imitatio dei* padariniai, aiškiai rodo daugelio pirmykščių tautų mitologija ir ritualai. Pasitenkinsime vienu pavyzdžiu: pasak senovės žemdirbių mitų, žmogus tapo toks, koks yra šiandien — mirtingas, lytiškas ir pasmerktas dirbti, — dėl pirmapradžio nužudymo: prieš mitinę epochą dieviškoji esybė, dažnai moteris arba mergina, kartais vaikas arba vyras, leidžiasi paaukojama, kad iš jos kūno išaugtų kokie nors šakniagumbiai arba vaismedžiai. Šis pirmasis nužudymas iš esmės pakeitė žmogaus gyvenimą. Dieviškosios esybės paaukojimas įveda maisto būti-

nybę, taip pat neišvengiamą mirtį ir kaip padarinį lytiškumą, vienintelę priemonę pratęsti gyvybę. Paaukotos dievybės kūnas pavirto maistu; jos dvasia nusileido po žeme ir ten įkūrė Mirusiųjų viešpatiją. Ad. E. Jensenas, paskyręs solidų darbą šio tipo dievybėms, kurias jis vadina *dema* dievybėmis, labai įtikinamai parodė, kad maitindamasis arba mirdamas žmogus dalyvauja *dema* būtyje*.

Visoms šioms senovinėms žemdirbių tautoms svarbu periodiškai susigražinti pirmąją įvykį, kuris yra esamos žmogaus dalios pagrindas. Visas religinis jų gyvenimas — minėtuvių ir minėjimai. Atsiminimas, atkurtas ritualais (pirmąją nužudymo pakartojimu), vaidina lemiamą vaidmenį: nevalia užmiršti tai, kas įvyko *in illo tempore*. Užmarštis — tikra nuodėmė. Mergina, kuri tris pirmųjų savo mėnesinių dienas praleidžia tamsioje lūšnoje su niekuo nekalbėdama, taip daro todėl, kad nužudytoji mitinė mergina, pavirtusi Mėnuliu, tris dienas praleido tamsoje; jei jaunoji menstruantė sulaužo tylos draudimą ir prakalba, ji būna kalta užsimiršusi apie pirmąją įvykį. Asmeninė atmintis čia neturi reikšmės, svarbu vien prisiminti mitinį įvykį, kuris vienintelis vertas dėmesio, nes tik jis yra kuriamasis. Būtent pirmąsias mitas turi išsaugoti tikrąją istoriją — žmogaus dalios istoriją; jame reikia ieškoti ir rasti bet kokio elgesio principus ir pavyzdžius.

Šioje kultūros pakopoje pasitaiko ir ritualinis kanibalizmas. Kaip atrodo, žmogėdrai labiausiai rūpi metafiziniai siekliai: jam nevalia užmiršti tai, kas įvyko *in illo tempore*. Volhardtas ir Jensenas labai aiškiai parodė: valgant per šventę paskerstas kiaules, pirmuosius derliaus šak-

* Ad. E. Jensen. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart, 1948. Terminą *dema* Jensenas pasiskolino iš Naujosios Gvinėjos marindanų genties. Plg. taip pat *Aspects du Mythe*, p. 129 ir toliau.

niagumbius, *taip pat valgonas dievo kūnas, kaip ir per kani-balų vaišes*. Kiaulių aukojimas, galvų medžioklė, kanibalizmas simboliškai yra glaudžiai susiję su šakniagumbių arba kokoso riešutų derliaus ėmimu. Volhardto* nuopelnas yra tas, kad jis atskleidė tiek religinę antropofagijos reikšmę, tiek žmogaus atsakomybę, kurią prisiima žmogėdra. Maistiniai augalai nėra gamtos dovana: jie yra nužudymo padarinys, nes būtent taip jie buvo sukurti laikų apyaušriu. Galvų medžioklę, žmonių aukas, kanibalizmą — visa tai žmogus priėmė, kad užtikrintų augalų gyvybę. Volhardtas teisingai pabrėžia, kad žmogėdra prisiima savo atsakomybę pasaulyje, kad kanibalizmas yra ne „prigimtinis“ „pirmykščio“ žmogaus elgesys (beje, jo nerasime archaiškiausiose kultūros pakopose), bet kultūrinis, religine pasaulėžiūra pagrįstas elgesys. Kad augmenija ir toliau išliktų, žmogus turi žudyti ir būti žudomas; be to, jis turi priimti lytiškumą, nueidamas net iki kraštutinybių — iki orgijų. Apie tai byloja abisinų daina: „Ta, kuri dar negimdė, lai pagimdo; tas, kuris dar nėra žudęs, lai nužudo!“ Tuo norima išsakyti mintis, kad abi lytys yra pasmerktos priimti savo lemtį.

Prieš imantis skelbti nuosprendį kanibalizmui, niekada nevalia užmiršti, kad jį įvedė antgamtinės esybės. Bet jos įvedė kanibalizmą tam, kad leistų žmonėms prisiimti atsakomybę kosmose, kad suteiktų jiems galią palaikyti augalų gyvybę. Taigi kalbama apie religinio pobūdžio atsakomybę. Uitutų genties kanibalai sako: „Mūsų tradicijos visada gyvos tarp mūsų, netgi tada, kai nešokame; o dirbame mes tik dėl to, kad galėtume šokti“. Šokiai — tai visų mitinių įvykių — vadinasi, ir pirmojo nužudymo, kurį lydėjo antropofagija, — kartotė.

* E. Volhardt. *Kannibalismus*. Stuttgart, 1939. Plg. M. Eliade. *Mythes, rêves et mystères*. Paris, 1957, p. 37 ir toliau.

Priminėme šį pavyzdį norėdami parodyti, kad pirmųjų žmonių, kaip ir Senovės Rytų civilizacijų, *imitatio dei* yra suvokiamas toli gražu ne idiliškai, kad jis reikalauja baisią žmogaus atsakomybę. Teisiant „laukinę“ bendruomenę reikia neišleisti iš akių to, kad netgi barbariškiausi, šlykščiausi poelgiai turi aukštesnius (*trans-humans*), dieviškus modelius. Tai jau visai kita problema, kurios nesiimsime čia svarstyti, būtent, dėl kokių iškrypimų ir proto negandų kai kurios religinės pažiūros išsigimsta ir tampa tokios šlykščios. Mums rūpi čia pabrėžti tai, kad religingas žmogus trokšta mėgdžioti savo dievus ir tiki, jog daro tai netgi tada, kai atsiduoda veiksams, artimiems beprotybei, niekšybei ar nusikaltimui.

Šventoji istorija, istorija, istorizmas

Trumpai pakartokime: religingas žmogus pažįsta dvi laiko rūšis — pasaulietiską ir šventą laiką. Laki laiko tėkmė ir „amžinybių seka“, amžinybių, kurias per šventes, sudarančias šventąjį kalendorių, įmanoma periodiškai susigražinti. Liturginis šio kalendoriaus laikas teka uždaru ratu: tai kosminis metų laikas, pašventintas „dievų darbų“. O kadangi didžiausias dievų kūrinys yra pasaulėkūra, tai kosmogonijos minėtuovės vaidina svarbų vaidmenį daugelyje religijų. Naujieji metai sutampa su pirmąja pasaulio kūrimo diena. Metai yra laikinis kosmoso matmuo. Užtat praslinkus metams sakoma: „praėjo pasaulis“.

Per kiekvienerius Naujuosius metus atnaujinama kosmogonija, vėl sukuriamas pasaulis, o tai darant, kartu „sukuriamas“ ir laikas, jis regeneruojamas tuo, kad „pradedamas iš naujo“. Taigi kosmogonijos mitas yra pavyzdinis bet kokios „kūrybos“ ar „statybos“ modelis ir taikomas kaip ritualinė priemonė gydant ligonius. Žmogus,

simboliškai tapdamas pasaulėkūros amžininku, atkuria pirmąją pilnatvę. Ligonis pasveiksta todėl, kad pradeda gyvenimą iš naujo su nelytėtais energijos ištekliais.

Religinė šventė yra pirmąjo įvykio, kokios nors „šventos istorijos“, kurios veikėjai yra dievai arba pusdieviai, atkūrimas. Taigi mitai pasakoja „šventąją istoriją“. Todėl šventės dalyviai tampa dievų ir pusdievių amžininkais. Jie gyvena pirmąjo laiku, pašventintu dievų buvimo ir veiklos. Šventasis kalendorius periodiškai atnauja laiką, nes sutapatina su *pradžios laiku*, „stipriu“ ir „tyru“ laiku. Religinė šventė patirtis, t. y. dalyvavimas šventybės srityje, leidžia žmogui periodiškai pagyventi dievų draugijoje. Iš čia ir milžiniška mito reikšmė visose religijose iki Mozės, nes mitai pasakoja dievų darbus, o tie darbai yra visokios žmonių veiklos pavyzdiniai modeliai. Tiek, kiek mėgdžioja dievus, religingas žmogus gyvena *pradžios laiku*, mitiniu laiku. Jis „palieka“ pasaulietiškąją laiko tėkmę ir įžengia į „nejudamą“ laiką, į „amžinatvę“.

Kadangi mitai yra jo „šventoji istorija“, religingam pirmųjų bendruomenių žmogui nevalia jų užmiršti: atkurdamas mitus jis priartėja prie dievų ir dalyvauja šventybėje. Tačiau esama ir „tragiškų dievų istorijų“, ir žmogus, periodiškai jas atkurdamas, prisiima didelę atsakomybę sau pačiam ir gamtai. Ritualinis kanibalizmas, anai, yra tragiškos religinės pasaulėžiūros išdava.

Trumpai tariant: atkurdamas savo mitus, religingas žmogus stengiasi priartėti prie dievų ir dalyvauti *būtyje*; pavyzdinių dieviškųjų modelių pamėgdžiojimas kartu išreiškia ir šventybės troškimą, ir ontologinį ilgėsį.

Pirmąsios archainės religijos amžiną dievų darbų kartojimą paaiškina kaip dievo pamėgdžiojimą, *imitatio dei*. Pagal šventąjį kalendorių kasmet švenčiamos vis tos pačios šventės, minimi vis tie patys mitiniai įvykiai. Tie-

są sakant, šventasis kalendorius yra tarsi tam tikro riboto dievų darbų skaičiaus „amžinas sugrįžimas“, ir tai teisinga ne tiktai pirmųjų, bet ir visų kitų religijų atžvilgiu. Visur švenčių kalendorius — tai periodiškasis grįžimas prie tų pačių pirm pradžių situacijų ir, vadinasi, prie to paties šventojo laiko atkūrimo. Religingam žmogui tų pačių mitinių įvykių kartotė yra didžiausia jo viltis: kiekvienu atkūrimu jis atgauna galimybę pakeisti savo būtį, paversti ją panašia į dieviškąją modelį. Vienu žodžiu, religingam pirmųjų archaiskų visuomenių žmogui amžina pavyzdinių veiksmų kartotė ir amžinas susitikimas su tuo pačiu mitiniu pradžios laiku, pašventintu dievų, visai nereikia pesimistiško požiūrio į gyvenimą; visiškai priešingai, būtent dėl šio „amžino grįžimo“ prie šventybės ir realybės ištakų žmogus mano esąs išgelbėtas nuo nebūties ir mirties.

Tačiau perspektyva visai pasikeičia, jei *kosminio religingumo prasmė apsiblausia*. Taip atsitinka kai kuriose labiau išsivysčiusiose visuomenėse, kai intelektualinis elitas pamažu atitrūksta nuo tradicinės religijos. Tada periodiškasis kosminio laiko pašventinimas pasidaro nenaudingas ir bereikšmis. Dievų jau neįmanoma pasiekti per kosminius ritmus. Prarandama religinė pavyzdinių darbų kartotės prasmė. *O netekusi religinio turinio kartotė neišvengiamai sukelia pesimistinį požiūrį į būtį*. Kai cikliškasis laikas jau nėra priemonė sugrįžti į pirmąją būklę ir patirti slėpiną dievų buvimą šalia, *kai jis desakralizuotas*, jis ima kelti siaubą: laikas pavirsta ratu, kuris be pailovos sukasi aplink savo ašį ir be galo kartojasi.

Būtent taip ir nutiko Indijoje, kurioje buvo sukurta mokslinė kosminių ciklų (*yuga*) doktrina. Pilnas ciklas, *mahāyuga*, apima 12 000 metų. Jis baigiasi „suirimu“, *pralaya*, kuris dar radikaliau pasikartoja (kaip *mahāpralaya*, „didysis suirimas“) tūkstantojo ciklo pabaigoje. Mat pa-

vyzdinė schema „sukūrimas — sunaikinimas — sukūrimas“ kartojasi iki begalybės. 12 000 mahajugos metų laikoma „dieviškaisiais metais“, iš kurių kiekvieneri trunka 360 paprastų metų, taigi vieną kosminį ciklą sudaro iš viso 4 320 000 paprastų metų. Tūkstantis tokių mahajugų sudaro kalpą (*kalpa*, „forma“); keturiolika *kalpų* — vieną manvantarą (*manvantāra*). (Ji taip vadinama todėl, kad manoma, jog kiekvieną manvantarą valdąs Manus (*Manu*), mitinis valdovas — protėvis). Viena kalpa tolygi vienai Brahmos gyvenimo dienai, o kita kalpa — naktiai. Šimtas tokių metų, t. y. 311 000 milijardų žmogaus metų, sudaro dievo gyvenimą. Bet netgi ši milžiniška Brahmos gyvenimo trukmė neišsemia laiko, nes dievai nėra amžini, o kosminiai sukūrimai ir sunaikinimai tęsiasi *ad infinitum*, iki begalybės*.

Tai tikras „amžinas sugrįžimas“, amžina pagrindinio kosminio ritmo kartotė, periodiškas jo sunaikinimas ir atkūrimas. Vienu žodžiu, tai pirmykštė „metų — kosmoso“ koncepcija, tačiau likusi be savo religinio turinio. Reikia pasakyti, kad jugų doktriną sukūrė intelektualinis elitas ir kad nereikia manyti, jog todėl, kad ji paplito visoje Indijoje, šios šalies tautos pažįsta jos siaubą keliantį veidą. Pirmiausia neviltį be galo besikartojančio ciklinio laiko akivaizdoje jautė religinis ir filosofinis elitas. Nes šis amžinasis sugrįžimas indų mąstytojams reiškė amžiną sugrįžimą į gyvenimą dėl karmos (*karmā*), visuotinio priežastingumo dėsnio. Kita vertus, laikas buvo sutapatintas su kosmine iliuzija (*māyā*), amžinas sugrįžimas į gyvenimą reiškė begalinį kančių ir vergijos pratęsimą. Vienintelė viltis šiam religiniam ir filosofiniam elitui buvo nebesugrįžimas į gyvenimą, karmos panaikinimas; ki-

* M. Eliade. *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 107. Žr. taip pat *Images et Symboles*. Paris, 1952, p. 80 ir toliau.

tais žodžiais tariant, galutinis išsilaisvinimas (*moksha*), suponuojantis pakilimą virš kosmoso*.

Graikijoje irgi buvo žinomas amžinojo sugrįžimo mitas; ir čia vėlyvųjų laikų filosofai išplėtojo ciklinio laiko koncepciją. Pateiksime išvalgius H. Ch. Puecho žodžius: „Pagal garsųjį Platono apibrėžimą, laikas, nustatantis ir matuojantis dangaus sferų grąžą, yra judrus nejudamos amžinybės, kurią jis mėgdžioja sukdamasis ratu, atvaizdas. Todėl visas kosminis tapsmas, taip pat tėkmė to gimimų ir suirimų pasaulio, koks yra mūsų pasaulis, rutuliosis ratu arba begaline seka ciklų, kurių metu rasis, nyks ir vėl rasis ta pati realybė pagal tam tikrą dėsni, vis taip pat kaitaliodamasi. Kartu ne tik išlieka tas pats kiekis būties — niekas nedingsta ir nieko neatsiranda, — bet ir, kai kurių vėlyvosios antikos mąstytojų — pitagorininkų, stoikų, platonikų — įsitikinimu, kiekvieno iš šių ciklų, šių *aiones*, šių *aeon* metu atsikartoja tos pačios situacijos, kurios jau buvo ankstesniuose cikluose ir kurios kartosis ir būsimuosiuose cikluose iki begalybės. Joks įvykis nėra vienintelis, neįvyksta tik vieną kartą (pavyzdžiui, Sokrato pasmerkimas ir mirtis), bet vyko ir vyks amžinai; tie patys asmenys radosi, randasi ir rasis sulig kiekvienu ciklo sūkiu. Kosminė tėkmė yra kartotė ir *anakyklesis*, amžinas grįžimas.“**

Palyginti su kitomis archainėmis ir senovės Rytų religijomis, taip pat su mitinėmis-filosofinėmis amžinojo sugrįžimo koncepcijomis, tokiomis, kokios buvo sukurtos Indijoje ir Graikijoje, judaizmas yra esminė naujovė. Pagal judaizmą, laikas turi pradžią ir turės pabaigą. Ciklinio

* Beje, virš kosmoso pakylama pasinaudojant palankia akimirka (*kshana*), o tai reiškia, kad yra tam tikras šventas laikas, kuris leidžia „ištrūkti iš laiko“; žr. *Images et Symboles*, p. 105 ir toliau.

** Henri Charles Puech. „La Gnose et le Temps“. *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, p. 60—61.

laiko idėja peržengta. Jahvė apsireiškia nebe *kosminiu laiku* (kaip kitų religijų dievai), bet *istoriniu laiku*, kuris yra negrižtamas. Kiekvienas naujas Jahvės apsireiškimas istorijoje jau nesutapatinamas su ankstesniu jo apsireiškimu. Jeruzalės žūtis yra Jahvės pykčio savo tautai išraiška, bet tai ne tas pats pyktis, kurio išraiška yra Samarijos sugriovimas. Jo darbai yra *asmeninis* įsikišimas į istoriją ir atskleidžia savo gilią prasmę *tiktai jo tautai, išrinktajai* Jahvės tautai. Čionai istorinis įvykis įgauna naują matmenį: jis virsta *teofanija**.

Krikščionybė vertindama *istorinį laiką* žengia dar toliau. Kadangi Dievas *įsikūnijo*, prisiėmė *žmogiškąją būtį, sąlygojamą istorijos*, istorija gali būti pašventinta. *Illud tempus*, apie kurį kalba Evangelijos, yra istoriškai tiksliai apibrėžtas laikas — tas laikas, kai Poncijus Pilotas buvo Judėjos valdytojas, — bet jis yra *pašventintas Kristaus buvimo*. Šiuolaikinis krikščionis per liturgiją vėl patenka į *illud tempus*, kai gyveno, mirė ir prisikėlė Jėzus, bet jau kalbama ne apie mitinį laiką, o apie tą laiką, kai Judėją valdė Poncijus Pilotas. Krikščioniui šventasis kalendorius taip pat nepabaigiamai kartoja Kristaus gyvenimo įvykius, bet tie įvykiai rutuliojasi istorijoje, tai jau nebe įvykiai, atsitikę prie *laiko ištakų*, „pradžioje“ (skirtumas čia tas, kad krikščioniui laikas prasideda iš naujo su Kristaus gimimu, juk įsikūnijimas pakeičia žmogaus padėtį kosmose). Trumpai sakant, istorija skleidžiasi kaip naujas dievo buvimo pasaulyje matmuo. *Istorija* vėl pavirsta *šventąja istorija*, tokia, kaip ji buvo suprantama — bet tikrai mitiniu požiūriu — pirmąkart ir archainėse religijose**.

* Plg. *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 99 ir toliau apie tai, kaip istoriją vertina judaizmas, ypač pranašai.

** Plg. M. Eliade. *Images et Symboles*, p. 222 ir toliau; *Aspects du Mythe*, p. 199 ir toliau.

Taigi krikščionybė atveda prie istorijos *teologijos*, o ne prie istorijos *filosofijos*. Nes Dievo įsikišimas į istoriją ir ypač jo įsikūnijimas į istorinę Jėzaus Kristaus asmenybę turi transistorinį tikslą: žmogaus *išganymą*.

Hegelis perima judėjiškosios krikščionybės ideologiją ir pritaiko visuotinei istorijai apskritai: pasaulio dvasia *nuolat* reiškiasi istoriniuose įvykiuose, ir *tiktai* tuose įvykiuose. Taigi *visa* istorija virsta dievoraiška: visa, kas įvyko istorijoje, *turėjo įvykti būtent taip*, nes taip norėjo pasaulio dvasia. Taip atsiveria kelias įvairioms XX a. istorijos filosofijos atmainoms. Čia pasibaigia mūsų tyrinėjimas, nes visi šie nauji laiko ir istorijos vertinimai priklauso istorijos filosofijai. Vis dėlto reikia pridurti, kad istorizmas atsirado kaip krikščionybės irimo produktas: jis teikia lemiamą reikšmę istoriniam įvykiui (o tai yra iš judėjiškosios krikščionybės kilusi idėja), bet tokiam *istoriniam įvykiui, koks jis yra*, t. y. nesuteikdamas jam jokios galimybės atskleisti kokį nors soteriologinį, transistorinį tikslą*.

O dėl laiko koncepcijų, ties kuriomis sustojo kai kurios istoristinės ir egzistencialistinės filosofijos teorijos, ne pro šalį pažymėti: nors laikas jau nebėra suvokiamas kaip „ciklas“, šiose šiuolaikinėse filosofijos teorijose jis vėl įgyja siaubą keliantį pavidalą, kokį turėjo indų ir graikų filosofijos mokymuose apie amžinąjį sugrįžimą. Galutinai desakralizuotas, laikas pasireiškia kaip trapi ir laki tėkmė, neišvengiamai vedanti į mirtį.

* Apie istorizmo bėdas žr.: *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 134 ir toliau.

Trečias skyrius

GAMTOS ŠVENTUMAS IR KOSMINĖ RELIGIJA

Religingam žmogui gamta niekada nėra tiktai „gamtiška“: ji visada kupina religinės prasmės. Tai visai suprantama, nes kosmosas yra dievų kūrinys: pasaulis, išriedėjęs iš dievų rankų, yra prisodrintas šventybės. Kalbama ne vien apie dievų suteiktą šventumą, pavyzdžiui, apie dievo buvimo kokiai nors vietai ar kokiam nors daiktui suteiktą šventumą. Dievai padarė daugiau: *jie apreiškė įvairias šventumo rūšis pačioje pasaulio ir kosminių reiškinių struktūroje.*

Pasaulis yra sukurtas taip, jog religingas žmogus, stebėdamas jį, atranda įvairių šventybės ir, vadinasi, būties apraiškų. Visų pirma, pasaulis *egzistuoja*, jis yra *čia* ir turi tam tikrą struktūrą: jis ne chaosas, bet kosmosas; taigi jis išskyla kaip kūrinys, kaip dievų darbas. Šis dievų kūrinys visada išsaugo tam tikrą perregimumą; jis savaime atskleidžia įvairius šventybės aspektus. Dangus tiesiogiai, „gamtiškai“ parodo begalinį dievo tolumą, jo transcendentiją. Žemė taip pat yra „perregima“: ji apsireiškia kaip viso pasaulio motina maitintoja. Kosmoso ritmai liudija tvarką, darną, pastovumą, vaisingumą. Kosmosas kaip visuma yra kartu *realus, gyvas ir šventas* organizmas; jis kartu parodo būties ir šventybės įvairovę. Ontofanija ir hierofanija susilieja į vieną.

Šiame skyriuje bandysime išsiaiškinti, kaip atrodo pasaulis religingo žmogaus akimis, teisingiau pasakius, *kaip šventybė reiškiasi per pačią pasaulio struktūrą*. Nereikia užmiršti, jog religingam žmogui „antgamtiški dalykai“ neatskiriama siejasi su „tuo, kas gamtiška“, kad gamta visada reiškia ką nors ją pranokstančio. Kaip jau esame sakę: jeigu garbinamas koks nors akmuo, taip yra todėl, kad jis *šventas*, o ne todėl, kad jis *akmuo*; būtent šventybė, *pasireiškianti per akmens būtį*, atskleidžia jo tikrąją esmę. Tad negalima kalbėti apie „natūrizmą“ arba „gamtos religiją“ ta prasme, kokią šiems žodžiams teikė XIX amžius, nes religingas žmogus per „gamtiškus“ pasaulio aspektus regi „tai, kas antgamtiška“.

Dangaus šventumas ir dangaus dievai

Paprasčiausio dangaus skliauto stebėjimo užtenka tam, kad žmogus patirtų religinį išgyvenimą. Dangus apsireiškia kaip bekraštis, transcendentiškas. Jis yra tikrai *ganz andere*, palyginti su tuo nieku, koks yra žmogus ir jo aplinka. Transcendencija išaiškėja, vos tik tai žmogus suvokia begalinę dangaus aukštybę. „Aukštis“ savaimingai tampa dievybės požymiu. Žmogui nepasiekiamos viršutinės sferos, žvaigždžių sritys įgyja transcendentiškuo, absoliučios realybės, amžinybės reikšmę. Ten yra dievų buveinė; ten dangun žengimo ritualų dėka patenka vienas kitas išrinktasis; ten pakyla, pagal kai kurias religijas, mirusiųjų vėlės. „Aukštybės“ paprastam žmogui yra nepasiekiamas matmuo, jos teisėtai priklauso antžmogiškoms jėgoms ir esybėms. Tasai, kuris kopdamas šventovės laiptais arba ritualinėmis kopėčiomis, vedančiomis į dangų, kyla aukšty, tuo metu nustoja buvęs žmogus: jis vienaip ar kitaip dalyvauja antgamtiškume.

Kalbama ne apie logišką, racionalią operaciją. Transcendentiška „aukštybių“, antžemiškumo, begalybės kategorija atsiskleidžia visam žmogui, tiek jo asmeniui, tiek sielai. Tai visapusiškas žmogaus savęs ir pasaulio įsisąmoninimas: dangaus akivaizdoje jis suvokia dieviškumo neišmatuojamumą ir kartu savo padėtį kosmose. Danguis *savo buvimu* apreiškia transcendenciją, galybę, amžinybę. *Jo būtis absoliuti* todėl, kad *jis yra aukštas, bekraštis, amžinas ir galingas*.

Tokia prasme reikia suvokti tai, ką sakėme anksčiau, būtent kad dievai apreiškė įvairias šventumo rūšis pačioje pasaulio struktūroje: kosmosas — pavyzdinis dievų kūrinys — yra „suręstas“ taip, kad vien dangaus buvimas žadina religinį dievo transcendentiško jausmą. O kadangi dangaus būtis *yra absoliuti*, daugybė vyriausių pirmykščių tautų dievų yra vadinama vardais, reiškiančiais aukštį, dangaus skliautą, meteorologinius reiškinius, arba tiesiog „Dangaus šeimininkais“ ar „Dangaus gyventojais“.

Vyriausia maorių dievybė vadinasi Iho; *iho* reiškia „iškilus, aukštas“. Uvoluvus (*Uwoluwu*), vyriausias negrų akposų dievas, reiškia „Tas, kuris yra aukštai, viršuje“. Ugnies Žemės selknamų dievas vadinasi „Dangaus gyventojas“ arba „Tas, kuris yra danguje“. Puluga (*Puluga*), vyriausia andamanų esybė, gyvena danguje; jos balsas — griaustinis, vėjas — jos alsavimas, audra — jos rūstybės ženklas, nes žaibu ji baudžia tuos, kurie sulaužo jos priesakus. Vergų Kranto jorubų dangaus dievas vadinasi Olorunas (*Olorun*), pažodžiui „Dangaus šeimininkas“. Samojedai (samodai) garbina Numą (*Num*), gyvenantį danguje, kurio vardas reiškia „dangus“. Koriakų vyriausioji dievybė vadinasi „Vienas iš viršaus“, „Aukštybių šeimininkas“, „Tas, kuris yra“. Ainai ją pažįsta kaip „Dieviškąjį dangaus vadą“, „Dangaus dievą“,

„Dieviškąjį pasaulių kūrėją“, taip pat vadina *Kamui*, t. y. „dangus“. Šį sąrašą nesunkiai galima tęsti*.

Pridurkime, jog panašiai yra ir su labiau civilizuotų tautų religijomis, tų tautų, kurios suvaidino reikšmingą vaidmenį istorijoje. Vyriausiojo mongolų dievo vardas yra *Tengri*, kuris reiškia „dangus“. Kinų *tian* reiškia kartu ir „dangu“, ir „dangaus dievą“. Šumerų termino dievybei žymėti „dingir“ pirmą kartą reikšmė buvo dangaus epifanija: „šviesus, spindintis“. Babiloniečių Anus (*Anu*) taip pat reiškia „dangaus“ sąvoką. Vyriausias indoeuropiečių dievas *Diêus* ženklino drauge dangoraišką ir tai, kas šventa (plg. sanskrito *div* „spindėti“, „diena“; *dyaus* „dangus“, „diena“; *Dyaus* — indų dangaus dievas). Dzeusas, Jupiteris savo vardais vis dar išsaugo dangiškojo šventumo atminimą. Keltų Taranis (nuo žodžio *taran* „griaustinis“), baltų Perkūnas („žaibas“) ir senovės slavų Perunas (*Perun*) (plg. lenkų *piorun* „žaibas“) ypač aiškiai rodo paskesnius dangaus dievų vartimus audros dievais**.

Bet nemėginkime iš to daryti išvados, jog tai „natūrizmas“. Dangaus dievas nesutapatinamas su dangumi, nes būtent dievas, viso kosmoso kūrėjas, sukūrė ir dangų ir užtat yra vadinamas „kūrėju“, „visagaliu“, „viešpačiu“, „vadu“, „tėvu“ ir t. t. Dangaus dievas yra asmuo, o ne dangoraiška. Tačiau jis gyvena danguje ir apsirėškia per meteorologinius reiškinius, kaip antai, griaustinis, žaibas, audra, meteoras ir t. t. Kai kurios privilegijuotos kosmoso struktūros — dangus, atmosfera — yra mėgstamos aukščiausiosios esybės apraiškos; ji parodo savo buvimą tuo, kas jai būdinga: dangaus begalybės *majestas* (didybe), audros *tremendum* (baisybe).

* Žr. pavyzdžius ir bibliografines nuorodas mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 47—64.

** Apie visa tai žr. *Traité d'histoire des religions*, p. 65 ir toliau, 79 ir toliau.

Tolimas Dievas

Aukščiausiųjų dangaus struktūros esybių istorija turi lemiamą reikšmę norint suprasti žmonijos religijos istoriją apskritai. Mes neketiname ją pateikti čia keliais puslapiais*. Tačiau manome, kad reikia priminti vieną mums atrodantį svarbų dalyką: aukščiausios dangaus struktūros dievybės pamažu nyksta iš kulto; jos „atsitolina“ nuo žmonių, pasitraukia į dangų ir tampa *deis otiosis*¹⁵. Šie dievai, sukūrę kosmosą, gyvybę ir žmogų, tarytum pajunta savotišką „nuovargį“, lyg milžiniškas sankūros darbas būtų išsekinęs jų pajėgas. Jie pasitraukia į dangų, palikdami žemėje savo sūnų arba kokį nors demiurgą, kad užbaigtų pasaulėkūrą. Jų vietą pamažu užima kitos dieviškosios esybės: mitiniai protėviai, deivės motinos, vaisingumo dievai ir t. t. Perkūnijos dievas dar išlaiko dangiškąją struktūrą, bet jis jau nėra aukščiausioji kuriančioji esybė: jis yra tik žemės apvaisintojas, o kartais tiesiog bendravaldės Motinos Žemės pagalbininkas. Aukščiausioji dangaus struktūros esybė išsaugo savo vyraujančią padėtį tikrai klajoklių augintojų gentyse ir užima ypatingą vietą linkstančiose į monoteizmą (Ahura Mazda) ir monoteistinėse (Jahvė, Alachas) religijose.

Aukščiausiojo dievo „nusišalinimo“ faktas yra paliudytas jau pirmykštės kultūros pakopose. Australijos kulinų aukščiausioji esybė Bundžilas (*Bundjil*) sukūrė visatą, gyvūnus, medžius ir žmones, bet paskui, perdavęs valdžią žemėje savo sūnui, o dukrai — danguje, pasitraukė iš pasaulio. Jis sėdi kaip „viešpats“ ant debesų su didžiuliu vėzdu rankoje. Puluga, aukščiausioji andama-

* Kai kuriuos duomenis ta tema skaitytojas ras mūsų anksčiau minėtoje knygoje, p. 47—116. Tačiau pirmiausia reikia žiūrėti: R. Pettazzoni. *Dio*. Roma, 1921; id., *L'onniscienza di Dio*. Torino, 1955; Wilhelm Schmidt. *Ursprung der Gottesidee*, I—XII. Münster, 1926—1955.

nų esybė, sukūrusi pasaulį ir pirmąjį žmogų, pasitraukė. „Nusišalinimo“ slėpinį atitinka kone visiškas kulto nebuvimas: jokios aukos, jokios maldos, jokios padėkos. Vos keli religiniai papročiai dar užsimena apie Pulugą: pavyzdžiui, medžiotojų, grįžtančių į kaimą po sėkmingos medžioklės, „šventoji tyla“.

Selknamų „Dangaus gyventojas“ arba „Tas, kuris danguje“ yra amžinas, visažinis, visagalis, kūrėjas, tačiau sunkūrą užbaigė mitiniai protėviai, taip pat sukurti aukščiausiojo dievo prieš jam pasitraukiant už žvaigždžių. Šiuo metu šis dievas yra atsiskyres nuo žmonių, abejingas pasaulio reikalams. Jis neturi nei atvaizdų, nei žynių. Jam meldžiamasi tik ligos atveju. „Tu, kuris aukštai, neatimk iš manęs vaiko: jis dar visai mažas!“* Jam aukojama tik užėjus blogiems orams.

Panašiai elgiasi ir didžiuma Afrikos tautų: didysis dangaus dievas, aukščiausioji esybė, visagalis kūrėjas vaidina nereikšmingą vaidmenį religiniame genties gyvenime. Jis yra arba pernelyg toli, arba per daug geras, kad reikėtų jį kaip nors garbinti, tad jo šaukiamasi tik kraštutiniu atveju. Antai jorubų Olorunas (*Olorun*) („Dangaus šeimininkas“), pradėjęs kurti pasaulį, užbaigti jį ir valdyti pavedė žemesniam dievui Obatalai (*Obatala*). Pasakui jis galutinai atsitolino nuo žemės ir žmonių reikalų, ir dabar šis aukščiausiasis dievas neturi nei šventyklų, nei stabų, nei žynių. *Vis dėlto jo šaukiamasi kaip paskutinio išganymo negandos atveju.*

Pasitraukęs į dangų Ndjambis (*Ndyanibi*), aukščiausiasis hererų dievas, paliko žmones žemesniesiems dievams. „Kodėl turėtume jam aukoti?“ — klausia čiabuvis. — Mums nėra ko jo bijoti, nes jis, priešingai nei mū-

* Martin Gusinde. „Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland“. *Festschrift W. Schmidt*. Wien, 1928, p. 269—274.

sų mirusiųjų vėlės, nedaro mums nieko bloga.“* Aukščiausioji tumbukų esybė yra pernelyg didelė „domėtis paprastais žmonių reikalais“**. Taip pat yra ir su či kalba kalbančios Vakarų Afrikos genties dievu Ndžankuponu (*Njankupon*): jis neturi kulto ir yra garbinamas labai retai: didelio bado arba epidemijos atveju, arba po smarkios vėtros; tada žmonės klausia, kuo jį užrūstinę. Aukščiausiosios evių esybės Dzingbės (*Dzingbe*, „Visa ko tėvas“) šaukiamasi tik sausros atveju: „O dangau, kuriam turime būti dėkingi, siaučia baisi sausra; pasiųski mums lietu, kad žemė atsigautų ir suvešėtų laukai!“*** Aukščiausiosios esybės nusišalinimas ir neveiklumas aiškiai išreikštas Rytų Afrikos giramų patarlėje: „Mulugus (*Mulugu*, „dievas“) — aukštai, žmonės — žemai“****. Bantu negrai sako: „Dievas, sukūręs žmogų, juo daugiau visai nesirūpina“. O pigmėjai tvirtina: „Dievas nutolo nuo mūsų!“***** Pusiaujo Afrikos savanų fangų gentys savo religinę filosofiją glaustai išdėsto tokia daina:

*Dievas (Nzame) — aukštai, žmogus — žemai,
Dievas yra dievas, žmogus yra žmogus,
Kiekvienas pas save, kiekvienas namie*****.*

Nėra reikalo pateikinti daugiau pavyzdžių. Visose šiose pirmąkštėse religijose aukščiausioji esybė, atrodo, nustojo *religinio aktualumo*; ji negarbinama, o mitai mums rodo, kad ji vis labiau tolsta nuo žmonių, kol galų gale tampa *deus otiosus*. Vis dėlto žmonės ją prisimena ir maldauja jos pagalbos kraštutiniu atveju, *kai negelbsti jokie kreipimaisi į kitus dievus ir deives, protėvius ir demonus*. Kaip

* Plg. Frazer. *The Worship of Nature*, I. London, 1926, p. 150 ir toliau.

** *Ibid.*, p. 185.

*** J. Spieth. *Die Religion der Eweer*. Göttingen — Leipzig, 1911, p. 46 ir toliau.

**** A. Le Roy. *La Religion des primitifs*. 7^e ed. Paris, 1925, p. 184.

***** H. Trilles. *Les Pygmées de la forêt équatoriale*. Paris, 1932, p. 74.

***** *Ibid.*, p. 77.

sako oraonai: „Mes viską išbandėme, bet dar esi Tu, kad mums pagelbėtum!“ Ir aukoja jam baltą gaidį šaukdami: „O Dieve! Tu esi mūsų kūrėjas! Pasigailėk mūsų!“*

Religinė gyvenimo patirtis

„Dievo atsitolinimas“ iš tikrųjų reiškia vis didėjantį žmogaus suinteresuotumą asmeniniais religiniais, kultūriniais ir ekonominiais atradimais. Vis labiau besidomėdamas gyvybės hierofanijomis, atrasdamas žemės derlingumo šventumą ir žavėdamasis „konkretesniais“ (kūniškesniais, netgi orgijų) potyriais, „pirmykštis“ žmogus nutolsta nuo transcendentiško dangaus dievo. Žemdirbystės atradimas iš esmės pakeičia ne tik ūkinės pirmykščio žmogaus sankloda, bet pirmiausia *šventumo sanklodą*. Pradedą veikti nauji religiniai veiksniai: lytiškumas, vaisingumas, moters ir žemės mitologija ir t. t. Religinė patirtis pasidaro konkretesnė, labiau susijusi su gyvenimu. Didžiosios deivės motinos ir stiprieji dievai arba vaisingumo genijai yra kur kas „dinamiškesni“ ir prieinamesni žmonėms nei Dievas kūrėjas.

Bet, kaip ką tik matėme, ypatingo pavojaus atveju, kai veltui griebiamasi kitų priemonių ir ypač kai nelaimę — sausrą, audrą, epidemiją — siunčia dangus, žmogus vėl atsigręžia į aukščiausiąją esybę ir maldauja jos pagalbos. Tokia elgsena būdinga ne vien pirmykštėms tautoms. Kiekvieną sykį hebrajai, išgyvendami santykinės taikos ir gerovės laikotarpį, nutoldavo nuo Jahvės ir priartėdavo prie savo kaimynų Baalų ir Astarčių. Tik tai istorijos negandos juos priversdavo atsigręžti į Jahvę. „Tada jie šaukdavosi į VIEŠPATĮ, tardami: ‘Nusidėjome, nes palikome VIEŠPATĮ ir garbinome Baalus ir Aštarotes. Bet

* Frazer. *Op. cit.*, p. 631.

dabar išgelbėk mus iš mūsų priešų rankos, ir mes tau tarnausime!" " (1 Sam 12, 10).

Hebrajai kreipdavosi į Jahvę istorinių katastrofų iš-tikti ir neišvengiamos istorinės pražūties valandą. Pir-mykščiai žmonės prisimindavo savo aukščiausiąsias esy-bes užgriuvus kosminei katastrofai. Tačiau šio sugrįži-mo prie dangiškojo dievo prasmė tiek vienu, tiek kitu atveju yra ta pati: kritišku atveju, kai iškyla grėsmė vi-sos bendruomenės būčiai, atsimetama nuo dievybių, ku-rios užtikrina gyvenimą ir įkvepia žmogų įprastinėmis sąlygomis, ir vėl sugrįžtama prie aukščiausiojo dievo. Čia, matyti, slypi kažkoks didelis paradoksas: dievybės, pa-keitusios pirmųjų žmonių dangaus struktūros dievus, buvo, kaip hebrajų Baalai ir Astartės, vaisingumo, gau-sybės ir gyvybiškumo dievybės, vienu žodžiu, dievybės, aukštinusios ir turtinusios gyvenimą, tiek kosminį — aug-meniją, laukininkystę ir galvijus, — tiek žmonių. Iš pa-žiūros šios dievybės buvo stiprios, *galingos*. Jų religinis aktualumas buvo paaiškinamas būtent jų galia, neribo-tomis gyvybinėmis pajėgomis, vaisingumu.

Ir vis dėlto jų garbintojai, tiek pirmųjų žmonės, tiek hebrajai, jautė, kad visos šios didžiosios deivės ir visi šie žemdirbystės dievai yra nepajėgūs *išgelbėti* juos, užtikrinti jų gyvenimą tikrai kritiškais momentais. Šie dievai ir deivės galėjo tik *reprodukuoti* ir *gausinti* gyvybę; be to, šitai galėjo daryti tik „normaliu“ metu; būdamos dievybės, puikiai valdančios kosminius ritmus, jos pasi-rodydavo nepajėgios *išgelbėti* kosmosą arba žmonių vi-suomenę krizės (hebrajų „istorinės“ krizės) atveju.

Įvairios dievybės, pakeitusios aukščiausiąsias esybes, sukaupė savyje *konkrečiausias* ir labiausiai į akis krentan-čias galias, gyvybės galias. Bet užtat jos „specializavosi“ *reprodukuoti* ir prarado subtiliausias, „kilniausias“, „die-viškiausias“ *Dievų kūrėjų* galias. Atradęs gyvybės šven-

tumą, žmogus pamažu pasidavė savo atradimo valiai: jis atsidavė gyvybinėms hierofanijoms ir nutolo nuo šventumo, pranokstančio tiesioginius kasdienius jo poreikius.

Dangaus simbolių amžinumas

Tačiau pažymėkime, jog netgi tada, kai religiniame gyvenime viešpatauja nebe dangaus dievai, žvaigždžių sritys, dangaus simbolika, dangun žengimo mitai bei apeigos ir t. t. *išsaugo vyraujančią vaidmenį šventumo sanklodoje*. Tai, kas yra „aukštai“, kas „iškilu“, bet kokioje religinėje sistemoje ir toliau apreiškia tai, kas *transcendentiška*. Pašalintas iš kulto ir nustumtas į mitologijos pakraštį dangus išlieka religiniame gyvenime tik simbolikos dėka. O ši simbolika savo ruožtu persmelkia ir palaiko daugybę ritualų (dangun žengimas, pakilimas, išventinimas, vainikavimas ir t. t.), mitų (kosminis medis, kosminis kalnas, strėlių grandinė, jungianti žemę ir dangų, ir t. t.), legendų (stebuklingas skrydis ir t. t.). „Pasaulio centro“ simbolika, kuri, kaip matėme, yra nepaprastai paplitusi, taip pat paliudija dangiškosios simbolikos svarbą: per „centrą“ susisiekiama su dangumi, ir tas susisiekiama yra pavyzdinis transcendencijos paveikslas.

Galima būtų sakyti, jog pati kosmoso struktūra išsaugo gyvą atminimą apie aukščiausiąją dangaus esybę. Tarytum dievai būtų sukūrę pasaulį taip, kad *jis negalėtų neatspindėti jų būties*, nes joks pasaulis neįmanomas be vertikalumo matmens, o šis matmuo jau pats vienas perša mintį apie transcendenciją.

Kuo tikriausiai išguitas iš religinio gyvenimo *dangaus šventumas* toliau veikia per simboliką. Religinis simbolis perduoda savo teikinį, net jeigu *sąmoningai* nėra iki galo suvokiamas, nes simbolis yra skirtas žmogui kaip visumai, o ne vien jo protui.

Vandens simbolikos struktūros

Prieš prabildami apie žemę pirma turime pakalbėti apie religinį vandens vertinimą*, ir tai padaryti dėl dviejų priežasčių: 1) nes vandenys buvo anksčiau už žemę (kaip sakoma *Pradžios knygoje*, „...tamsa gaubė bedugnę, ir vėjas iš Dievo plazdeno viršum vandenų“); 2) nagrinėjant religinius vandens vertinimus geriau perprantama simbolio struktūra ir vaidmuo. O juk simbolika vaidina svarbų vaidmenį religiniame žmonių gyvenime; simbolių dėka pasaulis pasidaro „perregimas“, pajėgus „parodyti“ transcendenciją.

Vandenys simbolizuoja bendrą potencialumo visumą; jie yra visų būties galimybių *fons et origo*¹⁶, telkinys; jie yra pirmesni už bet kokią formą ir *laiko* bet kokią sankūrą. Vienas iš pavyzdinių pasaulėkūros įvaizdžių yra sala, staiga „išskylanti“ vidury vandenų. Ir priešingai, nugrimzdimas simbolizuoja atkritimą į tą būklę, kai dar nebuvo formos, sugrižimą į dar nediferencijuotą probūtės būvį. Iškilimas atkartoja kosmogoninį formų susidarymo aktą; nugrimzdimas prilygsta formų suirimui. Todėl vandenų simbolika suponuoja tiek mirtį, tiek atgimimą. Sąlytis su vandeniu visada reiškia atgimimą: ir todėl, kad po suirimo visada eina „naujas gimimas“, ir todėl, kad nugrimzdimas „patręšia“ ir padidina gyvybės potencialą. Antropologiniame lygmenyje vandens kosmogoniją atitinka hilogenija — tikėjimas, kad žmonių giminė yra atsiradusi iš vandenų. Periodišką tvaną arba žemynų nuskendimą („Atlantidos“ tipo mitas) žmogaus lygmenyje atitinka „antroji žmogaus mirtis“ („drėgmė“ ir pragaro *leimon* ir t. t.) arba iššventinamoji krikšto mirtis. Bet tiek kosmologine, tiek antropologine plotme nu-

* Apie tai, kas dėstoma toliau, žr.: *Traité d'histoire des religions*, p. 168 ir toliau; *Images et Symboles*, p. 199 ir toliau.

grimzdimas į vandenį atitinka ne galutinį užgesimą, o laikiną atkritimą į amorfiškumą, po kurio vėl eina nauja sankūra, nauja gyvybė arba „naujas žmogus“, nelygu apie ką kalbama — apie kosmoso, biologijos ar soteriologijos sritį. Struktūros požiūriu „tvanas“ lygintinas su „krikštu“, o nulejimai mirusiesiems — su naujagimio iliustracijomis arba su pavasario ritualiniais apsiplovimais, teikiančiais sveikatą ir vaisingumą.

Kad ir kokioje religinėje sistemoje susidurtume su vandenimis, jie visur išlaiko tą pačią funkciją: jie suardo, sunaikina formas, „nuplauna nuodėmes“, yra kartu ir apvalantys, ir atnaujinantys. Jų paskirtis — būti prieš sankūrą ir ją absorbuoti, nes jie nepajėgūs pranokti savo egzistencijos būdą, t. y. pasireikšti *formomis*. Vandenys negali peržengti potencialumo, užuomazgos, latentiškumo būvio. Visa, kas pasižymi *forma*, pasireiškia virš vandens ir atitrūksta nuo vandens.

Vienas dalykas čia yra esminis: vandens šventumas ir kosmogonijų bei vandens apokalipsių struktūra gali visiškai pasireikšti tik per vandens simboliką, kuri yra vienintelė „sistema“, galinti suderinti visas pavienes nesuskaiciuojamų hierofanijų apraiškas*. Beje, tai yra bet kurios simbolikos dėsnis: būtent simbolinė *visuma* suteikia vertę įvairioms hierofanijų apraiškoms. Pavyzdžiui, „mirties vandenys“ atskleidžia savo gilią prasmę tik tam, kam žinoma vandens simbolikos struktūra.

Pavyzdinė krikšto istorija

Bažnyčios tėvai, be abejo, pasinaudojo kai kuriomis ikikrikščioniškomis ir universaliomis vandens simbolikos vertybėmis, tačiau praturtindami jas naujomis reikšmėmis.

* Apie simboliką plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 373 ir toliau, ypač p. 382 ir toliau; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 238—268.

mis, susijusiomis su istoriniu Kristaus gyvenimu. Tertuliano nuomone (*De Baptismo*, III—V), vanduo buvo pirmoji „Dievo dvasios, kuri vandenį vertino labiau už kitus elementus, buveinė... Šis pirmasis vanduo pagimdė tai, kas gyva, tad nereikia stebėtis, kad krikštijant vanduo vėl suteikia gyvybę... Visokių rūšių vandenys dėl senos išskirtinės padėties, kuri jiems teko iš pradžių, dalyvauja mūsų pašventinimo paslapyje, kai tik pašaukiami Dievo vardu. Vos tiktai ištariami kreipimosi žodžiai, iš dangaus nusklendžia Šventoji Dvasia, nusileidžia ant vandens ir pašventina jį savo buvimu, ir šitaip pašventintas vanduo savo ruožtu įgyja galią šventinti kita... Vanduo, gydęs kūno ligas, dabar gydo dvasią; vanduo, teikęs laikiną išganymą, dabar teikia amžinąjį gyvenimą...”

„Senasis žmogus“, pasinerdamas į vandenį, numiršta ir duoda pradžia naujai atgimusiai būtybei. Šią simbolišką nuostabiai išreiškė Jonas Chrizostomas (*Homil. in Joh.*, XXV, 2), taip rašęs apie krikšto daugiareikšmiškumą: „Krikštas reiškia mirtį ir palaidojimą, gyvenimą ir prisikėlimą... Kai panardiname galvą į vandenį lyg į kapą, panyra ir yra palaidojamas senasis žmogus; kai išbrendame iš vandens, kartu atsiranda naujas žmogus“.

Kaip matome, Tertuliano ir Chrizostomo aiškinimai puikiai derinasi su vandens simbolikos struktūra. *Vis dėlto krikščioniškajame vandens vertinime atsiranda kai kurių naujų elementų, susijusių su „istorija“, šiuo atveju šventąja istorija.* Visų pirma, krikštas vertinamas kaip nužengimas į vandenų gelmę kovoti su jūrų pabaisa. Šis nužengimas turi pavyzdį: Jėzaus nužengimą į Jordaną, kartu reiškusį nužengimą į mirties vandenį. Kaip rašo Kirilas Jeruzalietis, „anot Jobo, slibinas Behemotas tūnojo vandenyje ir savo nasrais rijo Jordano vandenį. O kadangi reikėjo sutraiškyti slibino galvas, Jėzus, nužengęs į vandenį,

stipriai jį surišo, kad įgytume galią vaikščioti per skorpionus ir angis.“*

Paskui krikštas įvertinamas kaip potvynio pakartojimas. Anot Justino, Kristus, naujasis Nojus, pergalingai išbridęs iš vandens, tapo genties vadu. Potvynis reiškia ir nusileidimą į jūros gelmes, ir krikštą. „Taigi potvynis yra tam tikras paveikslas, kurį įgyvendina krikštas... Panašiai kaip Nojus drąsiai stojo į kovą su Mirties jūra, kurioje pražuvo nuodėmingoji žmonija, ir ištrūko iš jos, taip naujakrikštas nužengia į krikšto kūdrą, kad lemiamoje kovoje susigrumtų su jūrų slibinu ir nugalėtų jį.“**

Kalbant apie krikšto apeigas Kristus visada lyginamas ir su Adomu. Paralelė Adomas — Kristus užima svarbią vietą jau šv. Pauliaus filosofijoje. „Per krikštą, — tvirtina Tertulianas, — žmogus supanašėja su Dievu“ (*De Bapt.*, V). Kirilui „krikštas yra ne vien apsisvalymas nuo nuodėmių ir išūnijimo malonė, bet ir Kristaus kančios priešybė, *antitypos*“. Nuogumas krikštijant irgi turi ritualinę ir kartu metafizinę reikšmę: numetamas „sekant Kristaus pavyzdžiu senas pagedimo ir nuodėmės drabužis, kurį nusidėjęs apsivilko Adomas“***; nuogumas taip pat reiškia sugrįžimą prie pirmykščio nekaltumo, prie Adomo būklės prieš jam nusidedant. „Koks stebuklas! — rašo Kirilas. — Jūs stovite nuogas visų akivaizdoje nejausdamas jokios gėdos. Nes iš tiesų jūs primenate tą Adomą, kuris būdamas nuogas rojuje nejautė gėdos.“****

Iš šių kelių tekstų suvokiame krikščionybės įvestų naujovių prasmę: viena vertus, Bažnyčios tėvai ieškojo

* Šio teksto komentarus žr.: J. Daniélou. *Bible et liturgie*. Paris, 1951, p. 59 ir toliau.

** J. Daniélou. *Sacramentum futuri*. Paris, 1950, p. 65.

*** J. Daniélou. *Bible et liturgie*, p. 61 ir toliau.

**** Žr. taip pat kitus tekstus, pateiktus: J. Daniélou. *Bible et liturgie*, p. 56 ir toliau.

abiejų testamentų atitikmenų; kita vertus, jie rodė, kad Jėzus tikrai tesėjo Dievo duotus pažadus Izraelio tautai. Tačiau reikia pažymėti, kad *šie nauji krikšto simbolikos vertinimai neprieštarauja visuotinai priimtai vandens simbolikai*. Juose randama viskas: nesuskaičiuojamose tradicijose Nojaus ir tvano atitikmuo yra kataklizmas, sunaikinantis visą „žmoniją“ („visuomenę“), išskyrus vieną žmogų, kuris tampa mitiniu naujosios žmonijos protėviu. „Mirties vandenys“ yra senovės Rytų Azijos ir Okeanijos mitologijų leitmotyvas. Vanduo „žudo“ pačiu tikriausiu būdu: jis suardo, sunaikina bet kokią formą. Kaip tik todėl jame gausu sankūros, „gemalų“. Krikšto nuogumo simbolika nėra vien judėjiškosios-krikščioniškosios tradicijos privilegija. Ritualinis nuogumas tolygus nepalytėtai pilnatvei; rojus implikuoja „drabužių“ nebuvimą, t. y. „susišėvėjimo“ nebuvimą (archetipinis laiko įvaizdis). Bet koks ritualinis nuogumas suponuoja nelaikinį modelį, „rojaus“ paveikslą.

Bedugnės pabaisos aptinkamos daugelyje tradicijų: he-rojai, iššventinamieji nusileidžia bedugnėn ir susikauna su jūrų pabaisomis; tai būdingas iššventinimo išbandymas. Žinoma, religijų istorijoje gausu jo variantų: kartais slibinai sergsti „lobį“, juslišką šventybės, absoliučios realybės atvaizdą; ritualinė (iššventinamoji) pergalė prieš pabaisą sargą tolygi nemirtingumo užkariavimui*. Krikštas krikščioniui yra sakramentas, nes buvo įdiegtas Kristus. Tačiau jis yra ir iššventinimo išbandymo (kova su pabaisa), simbolinės mirties ir prisikėlimo (naujo žmogaus gimimas) ritualas. Mes netvirtiname, kad judaizmas arba krikščionybė „pasiskolino“ vienus ar kitus mitus arba simbolius iš gretimų tautų religijų; nebuvo reikalo: judaizmas tai paveldėjo iš priešistorės ir ilgą re-

* Apie šiuos mitinius-ritualinius motyvus žr. *Trinité d'histoire des religions*, p. 182 ir toliau; p. 247 ir toliau.

ligijų istorijos, kurioje visa tai jau buvo. Nereikėjo netgi, kad judaizmas „prikeltų“ vieną ar kitą simbolį ištisai. Užteko, kad išliktų grupė paveikslų, nors ir miglotų, iš iki Mozės buvusių laikų. Tokie paveiksiai ir simboliai buvo pajėgūs bet kuriuo metu vėl tapti religiškai labai aktualūs.

Simbolių universalumas

Kai kurie ankstyvosios Bažnyčios tėvai šiek tiek domėjosi krikščionybės siūlomųjų ir visai žmonijai bendrų simbolių atitikimu. Kreipdamasis į neigiančiuosius mirusiųjų prisikėlimą, Teofilis Antiochietis remiasi ženklais (*tekmēria*), kuriuos Dievas jiems rodo didžiaisiais kosminiais ritmais: metų laikų, dienų ir naktų kaita. „Argi nėra prisikėlimo iš numirusiųjų sėkloms ir vaisiams?“ Pagal Klemensą Romietį, „diena ir naktis mums rodo prisikėlimą; naktis gulasi, diena keliasi; diena nueina, naktis ateina“*.

Pasak krikščionybės apologetų, simboliai visada turi savyje teikinį: jie *rodo* šventybę kosminiais ritmais. Tikėjimo apreiškimas nepanaikino ikikrikščioniškųjų simbolių, tik suteikė jiems naują reikšmę. Žinoma, tikinčiajam ši nauja reikšmė užgožia kitas; *tik ji viena* suteikia simboliui vertę, paversdama jį apreiškimu. Svarbiau yra Kristaus prisikėlimas, o ne „ženklai“, kuriuos galima išskaityti kosmoso gyvenime. Ir vis dėlto *šis naujas įvertinimas tam tikru požiūriu buvo sąlygotas pačios simbolikos struktūros*; galima būtų netgi sakyti, jog vandens simbolika *laukė*, kol jos gilioji prasmė atsiskleis per krikščionybės atneštas reikšmes.

* Plg. L. Beirnaert. „La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien“. *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, p. 275.

Krikščioniškasis tikėjimas yra pagrįstas *istoriniu* apreiškimu: būtent Dievo įsikūnijimas istoriniu laiku, žiūrint krikščionio akimis, suteikia simboliams reikšmę. Tačiau istoriniai (judėjiškosios krikščionybės) krikšto simbolikos aiškinimai nesunaikino ir nesudraskė universaliosios vandens simbolikos. Kitaip sakant: istorija neįstengė radikalčiai pakeisti archainės simbolikos struktūros. Istorija nuolat pridėdavo jai vis naujų reikšmių, tačiau nesugriauja simbolio struktūros.

Aprašytą padėtį suprasti bus lengviau, jei atsižvelgsime į tai, kad religingam žmogui pasaulis visada turi antgamtinę prasmę, kad jis visada atskleidžia kokią nors šventybės savybę. Kiekviena kosmoso skeveldra yra „perregima“: jos egzistavimo būdas rodo savitą būties ir, vadinasi, šventybės struktūrą. Niekada nereikia užmiršti, kad religingam žmogui šventybė yra būties apraiška visa jos pilnatve. Kosminės šventybės apraiškos tam tikra prasme yra pirmapradės: jos įvyko pačioje seniausioje religinėje žmonijos praeityje, o vėlesnės naujovės, atneštos istorijos, nepajėgė jų sunaikinti.

*Terra mater*¹⁷

Indėnų pranašas Smohala (*Smohalla*), vanapumų genties vadas, atsisakė dirbti žemę. Jis manė, kad nuodėmė žėisti arba raižyti, plėšyti arba draskyti „mūsų bendrą motiną“ žemės ūkio padargais. Ir pridurdavo: „Jūs reikalaujate, kad aš dirbčiau žemę? Argi galiu aš imti peilį ir smeigti juo į savo motinos iščias? Betgi tada, man numirus, ji nebepriims manęs į savo iščias. Jūs reikalaujate iš manęs purenti žemę ir nurankioti akmenis? Argi galiu aš žaloti jos kūną ir apnuoginti jos kaulus? Juk tada aš negalėsiu sugrįžti į jos kūną ir vėl gimti iš naujo. Jūs reikalaujate, kad aš pjaučiau žolę, ruoščiau ir pardavinė-

čiau šieną ir turtėčiau kaip baltieji? Bet ar galiu aš drįsti kirpti savo motinos plaukus?“*

Šie žodžiai buvo ištarti mažiau nei prieš šimtmetį, bet jie ataidi iš istorijos glūdumos. Jaudulys jų klausantis mus apima pirmiausia todėl, jog nepaprastai ryškiai ir spontaniškai prieš mūsų akis iškyla Motinos Žemės provaizdis. Jį aptinkame visur nesuskaičiuojamais pavidalais ir variantais. Tai *Terra Mater* arba *Tellus Mater*¹⁸, gerai pažįstama iš Viduržemio jūros kraštų religijų, duodanti gyvybę visoms esybėms. „Giedosiu aš žemę, — skaitome homeriškajame himne *Žemei* (1 ir toliau), — visų motiną su tvirtais pagrindais, godotiną prosenę, maitinančią savo dirva visa, kas yra... Tau lemta suteikti mirtingiesiems gyvybę ir ją atimti...“ O Aischilas savo *Choeforose* (127—128) šlovina žemę, kuri „pagimdo visas esybes, jas maitina, o paskui vėl priglaudžia jų apvaisintą gemalą“.

Pranašas Smohala nepasako mums, kaip žmonės atsirado iš Motinos Žemės. Tačiau kai kurie Amerikos mitai mums atskleidžia, kaip tai įvyko iš pradžių, *in illo tempore*; pirmieji žmonės kurį laiką gyveno savo Motinos iščiose, t. y. žemės gelmėse, jos viduriuose. Ten jie gyveno pusiau žmogišką gyvenimą: tai buvo savotiški dar ne visai susiformavę embrionai. Bent jau taip tvirtina indėnai leni lenapiai arba delavarai, kadaise gyvenę Pensilvanijos teritorijoje. Pagal jų mitus, jų kūrėjas, nors ir buvo parengęs jiems žemės paviršiuje visa, kuo jie naudojasi dabar, vis dėlto nutarė, kad žmonės turi dar kurį laiką pabūti Motinos Žemės iščiose, kad geriau išsivystytų ir subręstų. Kiti Amerikos indėnų mitai pasakoja apie senlaikius, kai Motina Žemė gimdė žmones taip pat, kaip dabar gimdo krūmus ir nendres**.

* James Mooney. „The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890“. *Annual Reports of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2. Washington, 1896, p. 721, 724.

** Plg. *Mythes, rêves et mystères*. Paris, 1957, p. 210 ir toliau.

Tikėjimas, kad žemė pagimdė žmones, yra visuotinai paplitęs*. Daugelyje kalbų žmogus yra vadinamas „žemės pagimdytu“. Tikima, kad vaikai „imasi“ iš žemės gelmių, urvų, olų, plyšių, taip pat iš balų, šaltinių, upių. Sakmių, prietarų arba tiesiog metaforų pavidalų toks tikėjimas yra išlikęs ir Europoje. Kiekviename krašte ir beveik kiekviename mieste arba kaime yra uola arba šaltinis, kurie „atneša“ vaikus: tai *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* ir t. t. Net iki mūsų dienų europiečiai išlaikė neaiškų ryšio su gimtąja žeme jausmą. Tai religinė autochtonų patirtis: žmogus jaučiasi *esq̄s čionykštis*, ir šis kosminės struktūros pojūtis smarkiai pranoksta šeimoms ir giminystės ryšius.

Mirdamas žmogus trokšta sugrįžti į Motinos Žemės iščias ir būti palaidotas gimtojoje žemėje. „Šliaužki pas savo motiną Žemę!“ — sakoma *Rigvedoje* (X, 18, 10). „Tave, kuris esi žemė, aš guldau į žemę“, — parašyta *Atharvavedoje* (XVIII, 4, 48). „Lai kūnas ir kaulai vėl sugrįžta į žemę“, — sakoma per kinų laidotuvių apeigas. O romėnų antkapių užrašai byloja apie jų baimę būti palaidotiems kur nors kitur ir pirmiausia kalba apie džiaugsmą susijungti su gimtąja žeme: *hic natus hic situs est* (CXLIX, 5, 5595: čia gimė, čia palaidotas); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (5, 1703: ten, kur gimė, panoru sugrįžti); *hic situs est patriae*¹⁹ (VIII, 2885).

Humi positio: vaiko paguldymas ant žemės

Fundamentali patirtis, kad žmonių motina yra tik Didžiosios Motinos Žemės atstovė, davė pradžią aibei papročių. Prisiminkime antai gimdymą ant žemės (*humi positio*),

* Žr. A. Dieterich. *Mutter Erde*. 3 Aufl., Leipzig—Berlin, 1925; B. Nyberg. *Kind und Erde*. Helsinki, 1931; plg M. Eliade. *Traité d'histoire des religions*, p. 211 ir toliau.

ritualą, kuris paplitęs kone visame pasaulyje, nuo Australijos iki Kinijos, nuo Afrikos iki Pietų Amerikos. Graikijoje ir Romoje istoriniu laikotarpiu šis paprotys jau buvo išnykęs, bet nėra jokios abejonės, kad jo čia būta žiloje senovėje: kai kurios gimdymo deivių (Eileitija, Damija, Auksėja) statulėlės jas vaizduoja tupinčias kaip moteris, gimdančias ant žemės. Demotiniuose egiptiečių tekstuose posakis „atsisėsti ant žemės“ reiškė „gimdyti“ arba „gimdymą“*.

Religinė šio papročio esmė suvokiama be vargo: *kūdikio pradėjimas ir pagimdymas yra pavyzdinio akto, kurį įvykdė žemė, mikrokosminės versijos*: moteris motina tik mėgdžioja ir kartoja pirmąją gyvybės atsiradimo žemės išsiose aktą. Vadinasi, ji privalo tiesiogiai liestis su Didžiąja Gimdytoja ir leisti jos vadovaujama atliekant tą slėpinį, koks yra naujos gyvybės gimdymas, kad gautų iš žemės jos geradaringą energiją ir rastų jos motinišką globą.

Dar labiau yra paplitęs paprotys padėti naujagimį ant žemės. Jis ir šiandien dar išlikęs kai kuriose Europos šalyse: vos nupraustas ir suvystytas vaikas paguldomas ant žemės. Paskui pripažinimo ženklan vaiką nuo žemės pakelia tėvas (*de terra tollere*²⁰). Senovės Kinijoje „mirštantysis, kaip ir naujagimis, buvo padedamas ant žemės... Gimstant ir mirštant, įžengiant į gyvųjų šeimą arba į protėvių šeimą (ir išeinant tiek iš vienos, tiek iš kitos) yra vienas bendras slenkstis — gimtoji žemė... Kai naujagimis arba mirštantysis padedamas ant žemės, ji privalo pasakyti, ar gimimas arba mirtis yra tikri, ar reikia laikyti tai įvykusi ir dėsningu faktu... Padėjimo ant žemės ritualas suponuoja substancinę žmonių giminės ir žemės tapatybę. Iš tikrųjų ši idėja pasireiškia prisirišimo prie gimtinės jausmu, pačiu stipriausiu iš jausmų, kuriuos tik galima aptikti Kinijos istorijos pradžioje; idėja, kad esa-

* Plg. nuorodas *Mythes, rêves et mystères*, p. 221 ir toliau.

ma glaudaus ryšio tarp šalies ir jos gyventojų, tikima taip giliai, jog šis tikėjimas išliko tiek religinėse institucijose, tiek visuomeninėje teisėje.“*

Panašiai kaip vos gimęs vaikas padedamas ant žemės, kad jo tikroji motina jį pripažintų ir užtikrintų jam dieviškąją globą, taip dedami ant žemės, o kartais netgi apkasami ligos atveju vaikai ir subrendę žmonės. *Šis ritualas yra tolygus naujam gimimui*. Simbolinis, dalinis arba visiškas, palaidojimas turi tą pačią magišką religinę reikšmę kaip ir panardinimas į vandenį, krikštas. Ligonis dėl to atgimsta: jis gimsta iš naujo. Ši procedūra yra taip pat veiksminga, kai reikia panaikinti sunkią nuodėmę arba išgydyti dvasinę ligą (pastaroji bendruomenei kelia tokią pat grėsmę kaip nusikaltimas arba kūniška liga). Nusidėjėlis įlaipinamas į statinę arba į žemėje iškastą duobę, o kai iš ten išlipa, sakoma, kad jis „antrą kartą gimė iš motinos iščių“. Iš čia kildinamas skandinavų tikėjimas, kad raganą galima išgelbėti nuo amžinojo prakeikimo užkasant ją gyvą, pasėjant javus virš jos ir nukertant taip išaugintą derlių**.

Iššventinimas apima ritualinę mirtį ir prisikėlimą. Užtat daugelis pirmykščių tautų simboliškai „nužudo“ neofitą, palaidoja griovyje ir uždengia lapais. Pakilęs iš kapo jis laikomas *naujai gimusiu žmogumi*, nes buvo antrą kartą pagimdytas, ir pagimdytas *tiesiogiai kosminės Motinos*.

Moteris, žemė ir vaisingumas

Taigi moteris mistiškai susiejama su žeme; vaiko pagimdytas laikomas žemės vaisingumo žmogiškuoju

* Marcel Granet. „Le dépôt de l'enfant sur le sol“. *Revue Archéologique*, 1922; *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, p. 192 ir toliau; 197 ir toliau.

** A. Dieterich. *Mutter Erde*, p. 28 ir toliau; B. Nyberg. *Kind und Erde*, p. 150.

variantu. Bet kokia religinė patirtis, susijusi su vaisingumu ir gimdymu, turi tą pačią kosminę struktūrą. Moters šventumas priklauso nuo žemės šventumo. Moters vaisingumas turi kosminį modelį: Motinos Žemės, *Terra Mater*, visa ko Gimdytojos, *Genetrix*, vaisingumą.

Pagal kai kurias religijas tikima, jog Motina Žemė gali pradėti viena, be vyro įsikišimo. Tokių archaiškų įsitikinimų pėdsakų aptinkame Viduržemio jūros tautų mituose apie deivių partenogenezę. Pasak Hesiodo, Gaja (Žemė) pagimdė Uraną, „jai tolygią esybę, galinčią aprėpti ją visą“ (*Theogonia*, 126 ir toliau). Kitos graikų deivės irgi gimdė neprisidedant dievams. Tai mitinė Motinos Žemės pasitenkinimo savimi ir vaisingumo išraiška. Tokias mitines koncepcijas atitinka tikėjimas savaiminiu moters vaisingumu ir slaptomis magiškais religinėmis jos galiomis, turinčiomis lemiamos įtakos augalų gyvenimui. Socialinis ir kultūrinis reiškiny, vadinamas „matriarchatu“, yra susijęs su moterų atrastu maistinių augalų auginimu. Būtent moteris pirmoji ėmė auginti maistinius augalus. Tad visai natūralu, kad ji tampa žemės ir derliaus šeimininkė. Magiškas religinis moters prestižas ir, kaip to padarinys, vyraujantis jos vaidmuo visuomenėje turi kosminį modelį: Motinos Žemės poveikslą.

Kitose religijose kosmoso sukūrimas ar bent jau užbaigimas yra Dievo Dangaus ir Motinos Žemės hierogamijos padarinys. Toks kosmogonijos mitas yra gana paplitęs. Jis dažniausias Okeanijoje, nuo Indonezijos iki Mikronezijos, taip pat Azijoje, Afrikoje, abiejuose Amerikos žemynuose*. Bet, kaip matėme, kosmogonijos mitas yra pavyzdinis mitas tikrąja to žodžio prasme: jis yra pa-

* Plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 212 ir toliau. Vis dėlto patiksliname, kad mitas apie kosminę hierogamiją, nors ir labai paplitęs, nėra visuotinis; jis nepaliudytas pačiose archaiškiausiose (australų, Ugnies Žemės, Arkties gyventojų ir t. t.) kultūrose.

vyzdys žmogaus elgesiui. Būtent todėl žmonių vedybos laikomos kosminės hierogamijos pamėgdžiojimu: „Aš esu dangus, — pareiškia vyras, — tu esi žemė!“ (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad*, VI, 4, 20). Jau *Atharvavedoje* (*Atharva Veda*, XIV, 2, 71) vyras ir žmona tapatinami su dangumi ir žeme. Didona švenčia savo vedybas su Enėju siaučiant baisiai audrai (*Enaida*, IV, 160); jų sąjunga sutampa su gaivalų sąjunga; dangus apglėbia savo pačią, pasiūsdamas vaisinantį lietų. Graikijoje vedybų apeigos mėgdžioja Dzeusą, slapta susijungiantį su Hera (Pausanijas, II, 36, 2). Kaip ir reikėjo tikėtis, dieviškasis mitas yra pavyzdinis žmonių sąjungos modelis. Bet yra ir kitas aspektas, kurį svarbu pabrėžti: būtent, *kosminė vedybų ritualo* ir lytinio žmonių elgesio *struktūra*. Nereligingam šiuolaikinių visuomenių žmogui šis *kosminis* ir kartu *šventas* vedybinės sąjungos matmuo yra sunkiai suvokiamas. Bet nereikia užmiršti, kad religingam archainių bendruomenių žmogui pasaulis yra kupinas teikinių. Kartais tie teikiniai yra šifruoti, o mitai ir yra tam, kad padėtų žmogui juos perprasti. Kaip turėsime progos įsitikinti, visa žmogaus patirtis gali būti sutapatinta su kosmine gyvybe, vadinasi, gali būti pašventinta, nes kosmosas yra aukščiausias dievų kūrinys.

Ritualinė orgija, skirta pagausinti derliui, taip pat turi dievišką modelį: vaisingumo dievo ir Motinos Žemės hierogamiją*. Žemės derlingumą sužadina besaikis lytinis siausmas. Tam tikru požiūriu orgija atitinka nediferencijuotumo būvį prieš sankūrą. Todėl ir kai kurios Naujųjų metų ceremonijos apima orgijų ritualus; visuomeninis „sąmyšis“, palaidavimas ir saturnalijos simbolizuoja sugrižimą į amorfinį būvį, viešpatavusį prieš sukuriant pasaulį. Kai kalbama apie „kūrybą“ augalų pasaulyje,

* Plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 306 ir toliau.

kosmogoninis ir ritualinis scenarijus kartojasi, nes naujasis derlius yra tolygus kokiai nors naujai „sankūrai“. *Atsinaujinimo* idėja — su kuria susidūrėme Naujųjų metų ritualuose, kalbėdami apie laiko atsinaujinimą ir pasaulio atgimimą — randama ir žemdirbių orgijų scenarijuose. Ir čia orgija yra sugrįžimas į kosminę naktį, į beformiškumą, į „vandenį“, norint užtikrinti visapusišką gyvybės atgimimą ir, vadinasi, žemės derlingumą ir derliaus gausumą.

Kosminio medžio simbolika ir augalų kultai

Kaip ką tik matėme, Motinos Žemės mitai ir ritualai dažniausiai išreiškia vaisingumo ir gausumo idėją. Kalbama apie religines idėjas, nes daugybė visuotinio vaisingumo aspektų galų gale atskleidžia gimdymo, gyvybės sukūrimo slėpinį. Taigi gyvybės atsiradimas religingam žmogui yra centrinė pasaulio paslaptis. Ta gyvybė „imasi“ iš kažkur, ne iš šio pasaulio, ir galų gale pasitraukia iš čia ir „iškeliauja“ į aną pasaulį, paslaptingu būdu tęsiasi toliau nežinomoje, daugumai gyvųjų neprieinamoje vietoje. Žmogaus gyvybė suvokiama ne kaip trumpas pasirodymas laike tarp dviejų nebūčių; prieš ją yra probūtė (*préexistence*), o po jos — pobūtė (*postexistence*). Apie šiuodu nežemiškus žmonių gyvenimo etapus žinome gana nedaug, bet žinome bent jau tai, kad jie yra. Taigi religingam žmogui mirtis — dar ne galutinė gyvenimo riba: mirtis yra tiktai kita žmogaus egzistavimo forma.

Beje, visa tai yra „užšifruota“ kosminiuose ritmuose, tad norint perprasti gyvybės paslaptį reikia tik iššifruoti tai, ką sudėtinga būties būdų kalba mums „sako“ kosmosas. Taigi viena akivaizdu: kosmosas yra gyvas, peri-

odiškai atsinaujinantis organizmas. Neišsenkamo gyvybės radimosi paslaptis glaudžiai siejasi su ritmingu kosmoso atsinaujinimu. Todėl kosmosas įsivaizduojamas kaip milžiniškas medis: kosmoso egzistavimo būdas ir pirmiausia jo gebėjimas be galo atsinaujinti simboliškai yra išreiškiamas kaip medžio gyvenimas.

Vis dėlto dera pažymėti, kad čia kalbama ne apie paprastą mikrokosminio lygio paveikslų perkėlimą į makrokosminį lygmenį. Medis, būdamas „gamtos objektas“, negali atskleisti *kosminės gyvybės visumos*: pasaulietiškosios patirties plotmėje jo egzistavimo būdas neapima kosmoso egzistavimo būdo viso sudėtingumo. Pasaulietiškos patirties plotmėje augalinė gyvybė reiškia tik „gimimų“ ir „mirimų“ seką. Tiktai religinis požiūris į gyvybę leidžia „iššifruoti“ augmenijos ritme kitas reikšmes, visų pirma atgimimo, amžinos jaunystės, sveikatos, nemirtingumo idėjas; religinė *absoliučios realybės* idėja simboliškai yra išreiškiama, tarp daugelio kitų įvaizdžių, ir „stebuklingo vaisiaus“, kuris kartu suteikia nemirtingumą, visą žinystę ir visagalystę, kuris gali paversti žmones dievais, įvaizdžiu.

Medžio įvaizdis pasirinktas ne vien kad simbolizuotų kosmosą, bet ir kad išreikštų gyvybę, jaunystę, nemirtingumą ir išmintį. Greta kosminių medžių, tokių kaip Igdrasilis (*Yggdrasil*) germanų mitologijoje, religijų istorijoje yra žinomi gyvybės medžiai (pvz., Mesopotamijoje), nemirtingumo medžiai (Azija, Senasis Testamentas), išminties medis (Senasis Testamentas), jaunystės medžiai (Mesopotamija, Indija, Iranas) ir t. t.* Kitaip sakant, medis išreiškia visa, ką religingas žmogus laiko *tikrą tikriausia realybe ir šventumu*, visa, ką — jo žiniomis — turi dievai iš prigimties ir kas tik labai retai yra prieinama

* Plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 239 ir toliau.

išrinktiesiems, herojams ir pusdieviams. Užtat ir mituose apie nemirtingumo arba amžinos jaunystės paieškas taip svarbus medis aukso vaisiais arba stebuklinga lapija, medis, augantis „tolimoje šalyje“ (iš tikrųjų kitame pasaulyje) ir saugomas pabaisų (grifų, slibinų, gyvačių). Norint nurašyti vaisių reikia susigrumti su jį saugančia pabaisa ir ją užmušti; vadinasi, reikia išlaikyti *herojinio išventinimo išbandymą*: nugalėtojas „jėga“ įgyja antžmogiškumą, kone dieviškas galias — amžiną jaunystę, nenugalimumą ir visagalybę.

Tokiais kosminio medžio — nemirtingumo arba pažinimo medžio — simboliais įtikinamiausiai ir aiškiausiai išreiškiama religinė augmenijai teikiama reikšmė. Kitaip sakant, šventasis medis arba šventieji augalai atskleidžia tam tikrą struktūrą, kuri neišryškėja kitose konkrečiose augalų rūšyse. Kaip jau esame pažymėję, būtent šventumas atidengia pačias pamatines pasaulio struktūras. Kosmosas atrodo kaip „šifruotė“ vien religiniu požiūriu. Tiktai religingam žmogui augmenijos ritmai atskleidžia tiek gyvybės ir sankūros paslaptį, tiek atsinaujinimo, amžinos jaunystės ir nemirtingumo slėpinius. Būtu galima sakyti, jog visų šventais laikomų medžių ir augalų (pvz., šventojo figmedžio *aśvattha* Indijoje) privilegijuota padėtis priklauso nuo to, kad jie įkūnija augmenijos archetipą, pavyzdinį paveikslą. Kita vertus, augalas yra auginamas ir prižiūrimas dėl religinės jo vertės. Kai kurių autorių nuomone, visi dabar auginami augalai iš pradžių buvo laikomi šventais*.

Tai, kas vadinama augalų kultais, randasi ne iš pasaulietiškos, „gamtiškosios“ patirties, susijusios, pavyzdžiui, su pavasariu ir augalų pabudimu. Priešingai, kaip

* A. G. Haudricourt et L. Hédin. *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris, 1946, p. 90.

tik religinio pasaulio atnaujinimo (prasidėjimo iš naujo, sukūrimo iš naujo) patirtis yra pirmesnė ir įgalina vertinti pavasarį kaip gamtos prisikėlimą. Kaip tik periodiško kosmoso atgimimo paslaptis suteikė religinę reikšmę pavasariui. Beje, augmenijos kultuose dažnai yra svarbus ne tiek gamtinis pavasario reiškinytis ir augmenijos pasirodymas, kiek pranašingas kosminio slėpinio ženklas. Būriai jaunuolių iškilmingai lanko kaimo sodybas ir *rodo* kokią nors žalią šakelę, gėlių puokštę, paukštį*. Tai *neišvengiamo augalinės gyvybės prisikėlimo ženklas*, liudijantis, kad slėpinys įvyko, kad pavasaris netruks ateiti. Dauguma šių apeigų vyksta *iki „gamtinio pavasario reiškinių“*.

Gamtos desakralizacija

Jau esame sakę: religingam žmogui gamta niekada nėra vien „gamtiška“. Radikaliai desakralizuotos gamtos patirtis — nesenas atradimas; be to, ji prieinama tik mažai daliai šiuolaikinių visuomenių, ir visų pirma mokslo žmonėms. Visiems kitiems gamta vis dar yra „žavesys“, „paslaptis“, „didybė“, ir čia galima išvelgti senųjų religinių vertybių pėdsakus. Nerasime tokio šiuolaikinio žmogaus, kad ir nereligingiausio, kuris būtų abejingas gamtos „kerams“. Čia kalbame ne vien apie estetines, sportines ar higienines vertybes, priskiriamas gamtai, bet ir apie kažkokį neaiškų, sunkiai nusakomą jausmą, kuriame dar galima išvelgti sunykusios religinės patirties atminimą.

Ne pro šalį parodyti konkrečiu pavyzdžiu religinių gamtos vertybių pokyčius ir menkėjimą. Mes paėmėme tokį pavyzdį iš Kinijos, ir tai padarėme dėl dviejų priežasčių: 1) Kinijoje, kaip ir Vakaruose, gamtos desakrali-

* Plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 272 ir toliau.

zacija yra apsišvietusių žmonių mažumos darbas; 2) tačiau Kinijoje ir visuose Tolimuosiuose Rytuose šis desakralizacijos procesas niekada nepasiekė savo paskutinės ribos. „Estetinė gamtostaba“ netgi labiausiai apsišvietusiems žmonėms vis dar turi tam tikrą religinę reikšmę.

Gera žinoma, kad XVII a. tarp kinų apsišvietėlių įsigalėjo mada auginti miniatiūrinius sodus plokščiuose vazonuose*. Čia turimi galvoje vandens pilni vazonai, kurių viduryje keletas uolų su nykštukiniais medžiais, gėlėmis, o kartais su miniatiūriniais namų, pagodų, tiltų modeliais ir žmonių figūrėlėmis; šios uolos anamitų kalba vadinamos „miniatiūriniais kalnais“, o kinų anamitų kalba — „dirbtiniais kalnais“. Pažymėkime, kad netgi šie pavadinimai rodo tam tikrą kosmologinę reikšmę: kalnas, kaip matėme, yra visatos simbolis.

Bet šie miniatiūriniai sodai, estetų mėgavimosi objektas, turėjo ilgą istoriją, netgi proistorę, atspindinčią tikrai religinę pasaulėjautą. Šių sodų pirmtakai buvo indai, pilni aromatizuoto vandens, kuris vaizdavo jūrą, o iškilus indo dangtis — kalną. *Kosminė šių daiktų struktūra akivaizdi*. Mistinis elementas taip pat buvo, nes kalnas vidur jūros simbolizavo laimės salas, savotišką rojų, kuriame gyveno nemirtingi taoistai. Vadinas, kalbama apie atskirą pasaulį, mažytį pasaulį, kuris buvo įtaisomas namie, savame būste, kad būtų galima susiliesti su koncentruotomis slėpingomis galiomis ir *per meditaciją pasiekti harmoniją su pasauliu*. Kalną puošė grotos; tautosaka apie grotas suvaidino svarbų vaidmenį kuriant miniatiūrinius sodus. Grotos — tai slapotos prieglaudos, nemirtingų taoistų buveinės, išventinimų vietos. Jos vaizduoja rojų primenantį pasaulį, ir užtat įėjimas į jas yra

* Visa, kas toliau, plg.: Rolf Stein. „Jardins en miniature d'Extrême-Orient“. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 42, 1943, p. 26 ir toliau, ir kt.

ankštas („siaurų durų“ simbolika, prie kurios dar sugrįšime kitame skyriuje).

Bet visas šitas kompleksas — vanduo, medis, kalnas, grota, — suvaidinęs didelį vaidmenį taoizme, yra tiktai dar senesnės religinės idėjos išplėtojimas: būtent, idėjos apie idealią vietovę, kuri drauge yra *tobula* — apima kalną ir vandens telkinį — ir *nuošali*. Ši vietovė tobula todėl, kad tai yra miniatiūrinis pasaulis ir rojus, palaimos šaltinis ir nemirtingumo vieta. Taigi tobulas gamtovaizdis — kalnas ir vandens telkinys — tai ne kas kita, kaip senovinė „šventa vieta“, kurioje kas pavasarį rinkdavosi Kinijos vaikinai ir merginos dainuoti pakaitomis ritualines giesmes ir rengti meilės varžybas. Galima nuspėti nuoseklius šios pirmapradės „šventvietės“ reikšmės pokyčius. Seniausiais laikais tai buvo ypatinga erdvė, uždaras pašventintas pasaulis, kur periodiškai rinkdavosi vaikinai ir merginos dalyvauti gyvybės ir kosminio vaisingumo paslaptįje. Taoistai perėmė šią archaišką kosmologinę schemą — kalnas ir vandens telkinys — ir pavertė ją sudėtingesniu kompleksu (kalnas, vandens telkinys, grota, medis), bet mažesnio masto; tai buvo rojų primenantį miniatiūrinę visatą, kupina slėpiningų jėgų todėl, kad atoki nuo kasdienio pasaulio; prie jos taoistai susikaupdavo ir medituodavo.

Uždaro pasaulio šventumą dar galima įžiūrėti ir induose su aromatizuotu vandeniu ir dangčiu, kurie simbolizuoja jūrą ir laimės salas. Visas šis kompleksas buvo naudojamas ir meditacijai, kaip ir miniatiūriniai sodai iš pradžių, kol XVII a. apsišvietėlių mada nepavertė jų „meno objektu“.

Vis dėlto pažymėkime, kad šis pavyzdys neliudijama visiškos pasaulio desakralizacijos, nes Tolimuosiuose Rytuose tai, kas vadinama „estetiniu išgyvenimu“, dar turi netgi tarp apsišvietusių žmonių, tam tikrą reli-

ginį matmenį. Bet miniatiūrinių sodų pavyzdys mums rodo, kokia kryptimi ir kokiais būdais vyksta pasaulio desakralizacija. Tereikia įsivaizduoti, kuo gali pavirsti estetinė pajauta šiuolaikinėje visuomenėje, kad suprastum, kaip kosminio šventumo patirtis gali suretėti ir pasikeisti, netgi pasidaryti grynai žmogiška pajauta: pavyzdžiui, menas menui.

Kitos kosminės hierofanijos

Kadangi mus varžo knygos apimtis, aptarėme tik kai kuriuos gamtos šventumo aspektus. Mums teko apeiti tylomis daugybę kosminių hierofanijų. Antai negalėjome pakalbėti nei apie saulės ir mėnulio simbolius bei kultus, nei apie religinę akmenų reikšmę, nei apie religinį gyvūnų vaidmenį, ir t. t. Kiekviena iš šių kosminių hierofanijų grupių atskleidžia atskirą gamtos šventumo struktūrą, arba, tiksliau sakant, atskirą šventumo aspektą, išreiškiamą per specifinį egzistavimo kosmose būdą. Antai tereikia panagrinėti įvairias religines reikšmes, priskiriamas akmenims, kad suprastume, ką gali akmenys *kaip hierofanijos parodyti žmonėms*; jie atskleidžia žmonėms jėgą, kietumą, pastovumą. Akmens hierofanija yra ontofanija tikrąja šio žodžio prasme: visų pirma akmuo *yra*, jis visada yra toks pat, jis nesikeičia ir *stebina* žmogų tuo, kad yra nesugniuždomas ir pasižymi absoliutumu; *stebina* ir per analogiją atskleidžia žmogui, kas yra *absoliuti būtis*, tai, kas anapus laiko, kas atsparu tapsmui*.

Taip pat jau paviršutiniška daugeriojų religinių mėnulio reikšmių analizė mums parodo visa, ką žmogus išskaitė iš mėnulio ritmų. Mėnulio fazių, t. y. jo „gimimo“, „mirties“ ir „prisikėlimo“, dėka žmonės suvokė tiek

* Apie asmenų šventumą plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 191—210.

savo pačių buvimo kosmose būdą, tiek savo galimybes išlikti arba atgimti. Mėnulio simbolika religingą žmogų pastūmėjo suburti į viena dideles, iš pažiūros niekuo nesusijusias daiktų grupes ir galų gale jas susieti į vieninę „sistemą“. Galimas daiktas, kad religinis mėnulio ritmų įvertinimas leido atsirasti pirmosioms didelėms pirmų žmonių antropokosminėms sintezėms. Mėnulio simbolikos dėka galima buvo sugretinti ir susieti tokius nevienarūšius faktus, kaip: gimimas, tapsmas, mirtis, prisikėlimas iš numirusiųjų; vanduo, augalai, moteris, vaisingumas, nemirtingumas; kosmoso tamsybės, gyvenimas iki gimimo ir pomirtinis gyvenimas, po kurio eina mėnulio tipo atgimimas („šviesa, trykštanti iš tamsos“); audimas, „gyvybės siūlo“ simbolis, likimas, laikinumas, mirtis ir t. t. Apskritai dauguma cikliškumo, dualizmo, poliariškumo, priešpriešos, nesantarpės, taip pat priešybių vienybės, *coincidentia oppositorum*, idėjų buvo arba atrastos, arba patikslintos mėnulio simbolikos dėka. Galima kalbėti apie „mėnulio metafiziką“ kaip darnią „tiesų“ sistemą, apie specifinę gyvų esybių, viso to, kas kosmose gyvena, t. y. tampa, auga ir nyksta, „miršta“ ir „prisikelia“, egzistavimo būdą. Nereikia užmiršti: mėnulis religingam žmogui atskleidžia ne tik tai, kad mirtis yra neatsiejama nuo gyvybės, bet ir — pirmiausia — tai, kad *mirtis nėra galutinė, kad po jos visada eina naujas gimimas**.

Mėnulis suteikia religinę reikšmę kosminiam tapsmui ir sutaiko žmogų su mirtimi. O saulė atskleidžia kitą egzistavimo būdą: ji nedalyvauja tapsme; nuolat judėdama, ji visada yra nekintama, visada vienodos formos. Saulės hierofanijos išreiškia religines savarankiškumo ir jėgos, suverenumo ir protingumo vertybes. Todėl kai kuriose kultūrose susiduriame su aukščiausiųjų esybių so-

* Žr. *Traité d'histoire des religions*, p. 142—167.

liarizacijos procesu. Kaip jau įsitikinome, dangaus dievai pamažu traukiasi iš aktualaus religinio gyvenimo, bet kai kuriais atvejais jų struktūrą ir autoritetą dar išlaiko saulės dievai, ypač labai išsivysčiusiose civilizacijose, kurios suvaidino svarbų vaidmenį pasaulio istorijoje (Egiptas, helenistiniai Rytai, Meksika).

Daugelis herojinių mitologijų turi soliarinę struktūrą. Herojus tapatinamas su saule; kaip ir saulė, jis kovoja su tamsa, nužengia į mirties viešpatiją ir grįžta nugalėjęs. Čia tamsa nėra, kaip mėnulio mituose, dievybės egzistavimo būdas, bet simbolizuoja visa, kas *nėra* dievas, taigi priešininką tikrąją šio žodžio prasme. Tamsa jau nėra vertinama kaip kosminei gyvybei būtina fazė; saulės religijos požiūriu tamsa priešpriešinama gyvybei, formoms ir protui. Saulės dievų šviesos epifanijos kai kuriose kultūrose tampa protingumo ženklu. Galų gale *saulė* ir *protas* susiejami taip glaudžiai, jog vėlyvosios antikos soliarinės ir sinkretinės teologijos virsta racionalistinėmis filosofijomis: saulė paskelbiama pasaulio protu, o Makrobijus saulėje išžiūri visus graikų ir Rytų pasaulio dievus, nuo Apolono ir Jupiterio iki Ozirio, Horo ir Adonio (*Saturnalia*, I, sk. XVII — XXIII). Imperatoriaus Julijano traktate *Apie karalių saulę*, taip pat Proklo *Himne saulei* soliarinės hierofanijos užleidžia vietą *idėjoms*, o religingumas per šį ilgąėjimą racionalizmo link beveik visai išnyksta*.

Ši soliarinių hierofanijų desakralizacija yra tik vienas iš panašių procesų, dėl kurių visas kosmosas galų gale nustoja savo religinio turinio. Tačiau, kaip jau sakėme, visišką gamtos sekuliarizaciją pažįsta tik nedaugelis šiuolaikinių žmonių, būtent tie, kurie neturi jokio religinio jausmo. Krikščionybė labai ir radikaliai pakeitė kosmoso ir gyvybės vertinimą, bet jo neatmetė. Kad visa kosminė

* Apie visa tai žr. *Traité d'histoire des religions*, p. 117—141.

gyvybė dar gali būti suvokiama kaip tam tikra dievybės šifruotė, liudija toks krikščioniškas rašytojas, kaip Léonas Bloy, kuris rašo: „Gyvybė — žmonių, gyvūnų ar augalų — visada yra gyvybė, tad kai ateina ta minutė, ta nesugaunama akimirka, kurią vadiname mirtimi, tiek iš medžio, tiek iš žmogaus visada pasitraukia ne kas kita, kaip Kristus“*.

* *Le mendiant ingrat*, II, p. 196.

Ketvirtas skyrius

ŽMOGAUS BŪTIS IR PAŠVENTINTOJI GYVYBĖ

Pasauliui „atvira“ būtis

Galutinis religijų istoriko tikslas yra suprasti ir paaiškinti kitiems *homo religiosus* elgesį ir dvasinį pasaulį. Tai ne visada lengva. Šiuolaikiniame pasaulyje religija kaip gyvenimo forma ir *Weltanschauung*²¹ persipina su krikščionybe. Geriausiu atveju Vakarų intelektualas, padėjęs šiek tiek pastangų, gali susipažinti su religine klasikinės antikos pasaulėžiūra ir netgi su kai kuriomis didžiosiomis Rytų religijomis, tokiomis kaip induizmas, konfucianizmas ar budizmas. Tačiau tokios pastangos praplėsti savo religinį akiratį, kad ir labai pagirtinos, netoli jį tenuves; mat su Graikija, Indija ir Kinija Vakarų intelektualas vis tiek neperžengia sudėtingų ir išvystytų religijų, turinčių gausią rašytinę šventąją literatūrą, ribų. Nepakanka pažinti dalį šios šventosios literatūros, perprasti vieną kitą Rytų arba klasikinio pasaulio mitologiją ar teologiją, kad suvoktum *homo religiosus* dvasinį pasaulį. Šios mitologijos ir teologijos jau per daug aiškiai paženklintos ilgo rašto žmonių darbo žyme; net jeigu jos ir nėra tiesiogine prasme „Knygos religijos“ (kaip judaizmas, zoroastrizmas, krikščionybė ar islamas), jos turi šventraščius (Indija, Kinija) ar bent jau yra patyrusios autoritetinių autorių įtaką (pvz., Graikijoje Homero).

Norint susidaryti platesnį religinį akiratį kur kas naudingiau yra susipažinti su Europos tautų folkloru; jų ti-

kėjimuose, papročiuose, pažiūrose į gyvenimą ir mirtį dar galima atpažinti daug archaiškų „religinių situacijų“. Tyrinėdami Europos kaimų bendruomenes turime galimybę suprasti religinį neolito žemdirbių pasaulį. Daugeliu atvejų Europos valstiečių papročiai ir tikėjimai atspindi archaiškesnę kultūros būklę nei ta, kurią pateikia klasikinės Graikijos mitologija*. Teisybė, dauguma šių Europos kaimo gyventojų buvo sukrikščioninti daugiau nei prieš tūkstantį metų. Tačiau jie sugebėjo įtraukti į krikščionybę didelę dalį savo ikikrikščioniškojo, neatmenamos senovės religinio paveldo. Būtų klaidinga manyti, kad dėl to Europos valstiečiai nėra krikščionys. Bet reikia pripažinti, kad jų religingumas neapsiriboja vien istorinėmis krikščionybės formomis, kad jis išsaugo kosminę struktūrą, kuri yra beveik išnykusi iš krikščionių miestiečių patirties. Galima kalbėti apie tam tikrą pirmąją, neistorinę krikščionybę: tapdami krikščionimis, Europos valstiečiai įtraukė į savo naująją tikyba kosminę religiją, kurią jie saugojo nuo ikiistorinių laikų.

Bet religijų istoriko, trokštančio suprasti ir paaiškinti *homo religiosus* egzistencinių situacijų visumą, požiūriu problema yra kur kas sudėtingesnė. Išstisęs pasaulis plyti už žemdirbiškų kultūrų ribų — tikras „pirmykštis“ klajoklių gyvulių augintojų, medžiotojų ir maistinių augalų rankiotųjų pasaulis. Norint suprasti *homo religiosus* dvasinį pasaulį reikia pirmiausia turėti galvoje šių pirmųjų bendruomenių žmones. Tačiau mums šiandien jų religinis elgesys atrodo ekscentriškas, jei ne išvis atstumiantis; šiaip ar taip, jį suprasti mums gana sunku. Bet norint suprasti svetimą dvasinį pasaulį nėra kito kelio, kaip tiksliai įsiskverbti į jo *vidų*, į patį jo centrą, kad iš ten būtų galima pasiekti visas jo žinioje esančias vertybes.

* Šitai, pvz., rodo Leopoldo Schmidto tyrinėjimai: Leopold Schmidt. *Gestalttheiligkeit in bäuerlichen Arbeitsmythos*. Wien, 1952.

Kai tik atsiduriame archainių bendruomenių religingo žmogaus vietoje, iškart konstatuojame, kad *pasaulis yra todėl, jog buvo sukurtas dievų*, kad pats pasaulio egzistavimas kažką „sako“, kad pasaulis nėra nebylus ir neįžvelgiamas, kad jis nėra kažkas inertiška, be tikslo ir reikšmės. Religingam žmogui kosmosas „gyvena“ ir „kalba“. Pats kosmoso gyvenimas yra jo šventumo įrodymas, nes jis buvo sukurtas dievų, ir dievai pasirodo žmonėms per kosmoso gyvenimą.

Užtat žmogus nuo tam tikros kultūros pakopos pradeda suvokti save kaip mikrokosmosą. Jis yra dievų kūrinijos dalis; kitaip sakant, jis suranda savyje „šventumą“, kurį priskiria kosmosui. Iš to išplaukia, kad jo gyvenimas yra tolygus kosmoso gyvenimui: pastarasis, kaip dievų kūrinys, tampa pavyzdiniu žmonių būties modeliu. Štai keletas pavyzdžių. Mes jau matėme, kad vedybos yra vertinamos kaip šventoji dangaus ir žemės santuoka. Bet žemdirbiai žemę ir moterį tapatina dar sudėtingiau. Moteris sulyginama su dirva, sėklos — su *semen virile*²², žemės darbas — su sutuoktinių santykiavimu. „Ši moteris atėjo kaip gyvas žemės sklypas: sėkite į ją, vyrai, sėklą!“ — parašyta *Atharvavedoje* (XVI, 2, 14). „Jūsų žmonos jums yra laukas“ (*Koranas*, II, 225). Nevaisinga karalienė aimanuoja: „Aš panaši į lauką, kuriame niekas neauga!“ Ir priešingai, vienas XII a. himnas šlovina Mergelę Mariją kaip *terra non arabilis quae fructum parturiit*²³.

Pamėginkime suprasti žmogaus, kuriam visi šie sutapatinimai yra ne šiaip sau *idėjos*, o *išgyventa* patirtis, egzistencinę situaciją. Akivaizdu, kad jo gyvenimas turi dar vieną matmenį: tai nėra tiktai žmogaus gyvenimas, bet kartu ir „kosminis“ gyvenimas, nes jam būdinga aukštesnė (*trans-humaine*) struktūra. Jį būtų galima pavadinti „atvira būtimi“, nes jis nėra griežtai apribotas vien žmogaus egzistavimo būdo. (Beje, mes žinome, kad pirmųkš-

tis žmogus savo siekiamąjį modelį nukelia į mitų apreišk-tą aukštesniąją plotmę.) *Homo religiosus*, ypač pirmykš-čio, būtis yra „atvira“ pasauliui: gyvendamas religingas žmogus niekada nėra vienišas, jame visada gyvena dalis pasaulio. Bet kartu su Hegeliu galime pasakyti, kad pir-mykštis žmogus yra „palaidotas gamtoje“, kad jis dar nesuvokė savęs atskirai nuo gamtos, kaip savęs paties. Indas, apkabinęs savo pačią, pareiškia, kad ji yra žemė, o jis — dangus, kartu visiškai suvokdamas tiek savo pa-ties, tiek žmonos žmogiškumą. Pietų Azijos žemdirbys, vadinantis vienu žodžiu *lak* ir falą, ir kastuvą ir kartu kaip ir kiti žemdirbiai tapatinantis sėklas su *semen virile*, gerai žino, kad kastuvas yra jo pasigamintas įrankis ir kad dirbdamas savo lauką jis atlieka žemės darbą, ku-riam reikia tam tikrų ūkinių įgūdžių. Kitaip sakant, kos-minė simbolika *suteikia* daiktui arba veiksmui naują reikš-mę, bet nepaveikia jo nuosavos tiesioginės reikšmės. Bū-tis, „atvira“ pasauliui, nėra nesąmoninga būtis, palaido-ta gamtoje. „Atvirumas“ pasauliui įgalina religingą žmo-gų pažinti save pažįstant pasaulį, ir tas pažinimas jam brangus, nes jis yra „religinis“, nes jis liečia būti.

Gyvenimo pašventinimas

Pateiktasis pavyzdys mums padeda suprasti padėtį, kurią užima archainių bendruomenių žmogus: jam visas gyvenimas gali būti pašventintas. Priemonių, kuriomis atliekamas pašventinimas, yra aibė, bet rezultatas beveik visada tas pat: gyvenimas yra gyvenimas dviem plotmė-mis: jis teka kaip žmogaus būtis ir kartu kaip aukštesnės būties dalis, kaip kosmoso arba dievų būtis. Yra pagrindo manyti, kad labai tolimoje praeityje visi žmogaus or-ganai ir visos fiziologinės funkcijos, visi jo veiksmai tu-rėjo religinę reikšmę. Tai savaime suprantama, nes visi

žmonių poelgiai buvo įdiegti dievų arba herojų kultūrintojų *in illo tempore*: jie įvedė ne tik įvairius darbus ir mitybos, mylėjimosi, raiškos ir t. t. būdus, bet netgi iš pažiūros nereikšmingus veiksmus. Pagal Australijos karadžerių mitus, du jų herojai kultūrintojai užėmė ypatingą pozą norėdami nusišlapinti, tad karadžeriai mėgdžioja šį pavyzdinį veiksma ir šiandien*. Nėra reikalo priminti, kad nieko panašaus nebūna pasaulietiškos gyvenimo patirties plotmėje. Nereligingam žmogui visa gyvenimo patirtis, tiek seksas, tiek mityba, darbas ir žaidimai, yra desakralizuota. Kitaip sakant, visi šie fiziologiniai aktai nepasižymi dvasiniu reikšmingumu ir, vadinasi, tikrai žmogišku matmeniu.

Be šios religinės reikšmės, kurią fiziologiniai aktai įgyja kaip dieviškųjų modelių pamėgda, organai ir jų funkcijos religiškai buvo vertinami ir dėl jų sutapatinimo su įvairiomis kosmoso sritimis bei reiškiniais. Mes jau esame pateikę klasikinį to pavyzdį: moters sutapatinimas su dirva arba Motina Žeme, lytinio akto sutapatinimas su dangaus ir žemės hierogamija ir su sėja. Tačiau tokių žmogaus ir visatos sutapatinimų yra aibė. Kai kurie, atrodo, savaime peršasi protui, kaip antai akies ir saulės sutapatinimas arba abiejų akių sutapatinimas su saule ir mėnuliu, pakaušio — su pilnatimi; arba vėlgi kvėpavimo — su vėju, kaulų — su akmenimis, plaukų — su žole, ir t. t.

Bet religijų istorikas susiduria ir su kitais sutapatinimais, kurie implikuoja daug sudėtingesnę simboliką, ištiesą mikrokosminių ir makrokosminių atitikmenų sistemą. Antai iščios arba gimda tapatinama su urvu, žarnynas — su labirintu, kvėpavimas — su audimu, venos ir

* Plg. Ralph Piddington. „Karadjeri Initiation“. *Oceania*, III, 1932—1933, p. 46—87.

arterijos — su saule ir mėnuliu, stuburas — su *axis mundi*, ir t. t. Be abejo, visi šie žmogaus kūno dalių ir makrokosmoso sutapatinimai nebūdingi pirmųjų žmoniems. Kai kurios žmogaus ir visatos atitikmenų sistemos visiškai susiklostė tik didžiosiose kultūrose (Indija, Kinija, senovės Artimieji Rytai, Centrinė Amerika). Vis dėlto jų ištakos glūdi jau archainėse kultūrose. Pirmųjų žmonių kultūrose aptinkame nepaprastai sudėtingas antropokosminių tapatinimų sistemas, liudijančias neišsėmiamą žmonių gebėjimą protauti. Pavyzdžiu gali būti Prancūzijos Vakarų Afrikos dogonai*.

Tačiau šie antropokosminiai sutapatinimai mus domina pirmiausia todėl, kad jie yra įvairių egzistencinių situacijų „šifrai“. Jau sakėme, kad religingas žmogus gyvena „atvirame“ pasaulyje ir kad, antra vertus, jo būtis yra „atvira“ pasauliui. Tai tas pat, kaip pasakyti, kad religingas žmogus yra veikiamas begalybės patyrų, kurias galima būtų pavadinti „kosminėmis“. Tokios patyros visada yra religinio pobūdžio, nes pasaulis yra šventas. Norint jas suprasti reikia atsiminti, kad svarbiausios fiziologinės funkcijos gali tapti sakramentais. Valgoma pagal ritualą, o maistas vertinamas įvairiai nelygu religija ar kultūra: maisto produktai laikomi arba šventais, arba dievybės dovana, arba auka kūno dievams (pavyzdžiui, Indijoje). Lytinis gyvenimas, kaip jau matėme, taip pat yra ritualizuotas ir todėl tapatinamas tiek su kosmoso reiškiniais (lietumi, sėja), tiek su dievų veiksmis (dangaus ir žemės hierogamija). Kartais vedybos vertinamos trimis aspektais: asmeniniu, socialiniu ir ekonominiu. Pavyzdžiui, indėnų omahų kaimas yra padalintas į dvi puses, iš kurių viena vadinama dangumi, kita — žeme. Vedybos galimos tik tarp skirtingų kaimo dalių gyventojų;

* Žr. Marcel Griaule. *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmeli*. Paris, 1948.

kiekvienerios vedybos atkartoja pirmą pradžę *hieros gamos*, šventąją santuoką: žemės ir dangaus sąjungą*.

Tokie antropokosminiai sutapatinimai ir visų pirma nuoseklus fiziologinio gyvenimo pašventinimas išliko gyvybingi netgi labai išvystylose religijose. Pasitenkinsime tik vienu pavyzdžiu: prisiminkime, kad lytinė sąjunga kaip ritualas indų tantrizme įgijo nepaprastai didelę reikšmę. Indija mums aiškiai parodo, kaip fiziologinis aktas gali būti paverstas ritualu ir kaip, praslinkus ritualų epochai, tas pats aktas gali būti vertinamas kaip „mistinė technika“. Vyro žodžiai *Brihadaranjaka upanišadoje*: „Aš esu dangus, tu esi žemė!“ tariami žmonai pavaizdavus vėdiškąjį aukurą (VI, 4, 3). Bet tantrizme moteris galų gale įkūnija *Prakriti* (gamtą) ir kosmoso deivę *Šakti* (*Shakti*), o vyras susitapatina su *Šiva* (*Shiva*), grynąja dvasia, nejudria ir skaisčia. Lytinė sąjunga (*maithuna*) visų pirma yra dviejų pradų — kosminės energijos ir dvasios — sąjunga. Viename tantrų tekste tai išreiškiama šitaip: „Tikroji lytinė sąjunga yra Aukščiausiosios *Šakti* sąjunga su dvasia (*ātman*); kitos sąjungos tėra kūniški santykiai su moterimis“, (*Kūlārṇava Tantra*, V, 111—112). Kalbama jau nebe apie fiziologinį aktą, bet apie mistinį ritualą: partneriai jau nebe paprasti žmonės, bet „atsajūs“ ir laisvi kaip dievai. Tantrų tekstuose be paliovos pabrėžiama, kad kalbama apie kūniškosios patirties transformaciją. „Tais pačiais veiksmiais, kurie pasmerkia kai kuriuos žmones milijonus metų degti pragare, jogas pasiekia savo amžinąjį išganymą“**. Jau *Brihadaranjaka upanišadoje* (V, 14, 8) teigiama: „Tas, kas žino tai, kad ir kokią nuodėmę atrodytų daras, yra tyras, nesenstantis, nemirtingas“. Kitais žodžiais tariant, „tas, kas žino“, turi savo

* Žr. Werner Müller. *Die blaue Hütte*. Wiesbaden, 1954, p. 115 ir toliau.

** Žr. tekstus, pateiktus mūsų knygoje *Le Yoga. Immortalité et Liberté*. Paris, 1954, p. 264, 395.

žinioje visai kitokią patirtį nei pasaulietiškoji. Taigi bet kokia žmogaus patirtis gali būti permaininga, išgyventa kita, aukštesne plotme.

Indų pavyzdys mums rodo, kokį „mistinį“ rafinuotumą gali pasiekti kūno organų ir fiziologinių funkcijų sakramentalizacija, kuri plačiai paliudyta visose archainėse kultūros pakopose. Pridurkime, kad lytinių santykių laikymas priemone, kurios dėka galima dalyvauti šventume (Indijos atveju — pasiekti antžmogišką absoliučios laisvės būklę), ne be pavojų. Pačioje Indijoje tantrizmas sudarė galimybę atsirasti šlykščioms ir nešvankioms ceremonijoms. Kitur, pirmųščių žmonių pasaulyje, ritualinius lytinius santykius lydėjo įvairios orgijos. Vis dėlto šis pavyzdys vertingas tuo, jog įtikinamai parodo mums patirtį, kuri jau nebeprieinama desakralizuotai visuomenei, būtent, lytinio gyvenimo šventumo patirtį.

Kūnas — namas — kosmosas

Matėme, jog religingas žmogus gyvena „atvirame“ kosmose ir pats yra „atviras“ pasauliui. Tai reiškia: a) kad jis bendrauja su dievais; b) kad jis dalyvauja pasaulio šventume. Kad religingas žmogus gali gyventi tik „atvirame“ pasaulyje, turėjome progą įsitikinti gvildendami šventosios erdvės struktūrą: žmogus geidžia įsikurti „centre“, ten, kur esama galimybės bendrauti su dievais. Jo būstas yra mikrokosmosas; jo kūnas, beje, irgi yra mikrokosmosas. Namas, kūnas ir kosmosas buvo sutapatinti palyginti anksti. Pažvelkime atidžiau į šį pavyzdį, nes jis mums rodo, kaip archaiškojo religingumo vertybės gali būti naujai interpretuotos religijų, netgi vėlesnių filosofinių mokymų.

Indų religinė mintis plačiai naudojosi šia tradicine tapatybe „namas — kosmosas — kūnas“, ir dėl visai suprantamos priežasties: kūnas, kaip ir kosmosas, galų ga-

le yra „situacija“, aplinkybių sistema, kurią prisiima žmogus. Stuburas yra tapatinamas su kosmoso ramsčiu (*skambha*) arba su Meraus (*Meru*) kalnu, kvėpavimas — su vėju, bamba arba širdis — su „pasaulio centru“, ir t. t. Be to, tapatinamas ir žmogaus kūnas su visu ritualu: aukojimo vieta, reikmenys ir aukojimo veiksmai lyginami su įvairiais organais ir fiziologinėmis funkcijomis. Žmogaus kūnas, rituališkai lyginamas su kosmosu arba vediškuoju aukuru (kuris yra *imago mundi*), yra tapatinamas ir su namais. Hathajogos tekstas byloja apie kūną kaip apie „namą su vienu stulpu ir devyneriomis durimis“ (*Goraksha Śataka*, 14).

Vienu žodžiu, sąmoningai užimdamas kokią nors pavyzdinę situaciją, kuri yra iš dalies nulemta, žmogus „kosmizuoja“: jis žmogaus mastu atkuria abipusės sąveikos ir ritmų sistemą, kuri apibūdina ir sudaro „pasaulį“, kuri galų gale apibrėžia visą visatą. Tapatinimas galioja ir atvirkščia kryptimi: šventykla arba namas savo ruožtu yra traktuojami kaip žmogaus kūnas. Kupolo „akis“ — dažnas terminas ne vienoje architektūros tradicijoje*. Tačiau svarbu turėti galvoje viena: kiekvienas iš šių lygiaverčių vaizdinių — kosmosas, namas, žmogaus kūnas — yra arba gali būti aukštutiniai „vartai“, kurie leidžia patekti į kitą pasaulį. Beje, viršutinė indų bokšto anga yra vadinama ir žodžiu *brahmarandhra*. O šis žodis reiškia „angą“, esančią kaukolės viršutinėje dalyje ir labai svarbią tantristinei jogų technikai; be to, per ją mirties akimirką išskrenda žmogaus siela. Ta proga prisiminkime paprotį sutraiškyti mirusių jogų kaukolę, kad sielai būtų lengviau išeiti**.

* Plg. Ananda K. Coomaraswamy. „Symbolism of the Dome“. *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, p. 34 ir toliau.

** M. Eliade. *Le Yoga*, p. 40; žr. taip pat A. K. Coomaraswamy. „Symbolism of the Dome“, p. 53, n. 60.

Šis indų paprotys turi atitikmenų tikėjimuose, smarkiai paplitusiuose Europoje ir Azijoje, pagal kuriuos mirusiojo vėlė išskrendanti per kaminą (dūmtraukį) arba per stogą, ir būtent per tą jo dalį, kuri yra virš „šventojo kampo“*. Žmogui ilgai merdėjant, nuimama vienas arba keli stogo sparai arba jis netgi pralaužiamas. Šio papročio prasmė akivaizdi: *siela lengviau atsiskiria nuo kūno, kai namo, vienos iš tapatybės „kūnas — kosmosas — namas“ dalių, viršutinė dalis yra nuardyta*. Žinoma, visa ši patirtis neprieinama nereligingam žmogui, ir ne vien todėl, kad jam mirtis nustojo šventumo, bet ir kad jis nebegyvena kosmose tikrąja to žodžio prasme ir nebesuvokia, jog turėti „kūną“ ir įsikurti namuose tolygu prisiimti tam tikrą egzistencinę situaciją kosmose (žr. toliau).

Įsidėmėtina, kad mistinis indų žodynas išsaugojo šią tapatybę „žmogus — namas“, visų pirma kaukolės lyginimą su stogu arba kupolu. Fundamentali mistinė patirtis, t. y. žmogaus gyvenimo peržengimas, yra išreiškiamą dvigubu įvaizdžiu: stogo pralaužimu ir skrydžiu į padangę. Budistų tekstuose kalbama apie arhatus, kurie „sklando ore pramušę rūmų stogą“, kurie, „skraidydami savo valia, pralaužia namų stogą, išleikia lauk ir pakyla į orą“, ir t. t.** Šias vaizdingas formuluotes galima aiškinti dvejopai: patirties plotme turime reikalą su „ekstaze“ ir, vadinasi, su sielos išskridimu pro *brahmarandhira*: metafizine plotme turime reikalą su sąlygoto pasaulio sunaikinimu. Bet abi arhatų „skrydžio“ reikšmės nurodo ontologinio lygmens trūkį ir perėjimą iš vieno būties būdo į kitą arba, tiksliau sakant, perėjimą iš sąlygotos būties į nesąlygotą būtį, t. y. į visišką laisvę.

* Šventosios erdvės dalis, kuri kai kurių tipų Euroazijos būstuose atitinka centrinį ramstį ir todėl vaidina „pasaulio centro“ vaidmenį. Žr. C. Ränk. *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*. Helsinki, 1949.

** Plg. M. Eliade. *Mythes, rêves et mystères*, p. 133 ir toliau.

Daugumoje archainių religijų „skrydis“ reiškia antžmogiškojo (Dievo, mago, „dvasios“) būties būdo pasiekimą, galų gale laisvę judėti pagal savo valią, vadinasi, „dvasios“ būvio įgijimą. Pasak indų mąstytojų, arhatas, kuris „pralaužia namų stogą“ ir pakyla į padangę, vaizdžiai parodo, kad pranoko kosmosą ir pasiekė paradoksalų, netgi neišsivaizduojamą, būties būdą, t. y. absoliučią laisvę (kad ir kaip tai būtų vadinama indiškai: *nirvāna*, *asaṃskṛta*, *saṃādhī*, *śahaja* ir t. t.). Mitologine plotme pavyzdinį kosmoso pranokos aktą iliustruoja Buda, skelbiantis, kad jis „sudaužė“ kosminį kiaušinį, „nežinojimo lukštą“, ir pasiekė „palaimingą, universalų Budos būvį“*.

Šis pavyzdys mums rodo, kokia patvari yra archainė simbolika, susijusi su žmogaus gyvenamuoju būstu. Ši simbolika išreiškia pirmaprades religines situacijas, tačiau ji sugeba keisti savo vertybes, praturtėdama naujomis reikšmėmis, ir įsiliesti į vis sudėtingesnes teorines sistemas. Žmogus „gyvena“ kūne kaip name arba kosmose, kurį susikūrė pats (plg. sk. 1). Bet kokia dėsninga nuolatinė situacija reikalauja įsiterpti į kosmosą, į tobulai sutvarkytą — vadinasi, mėgdžiojančią pavyzdinį modelį, pasaulėkūrą, — visatą. Gyvenamoji vietovė, šventykla, namas, kūnas — visa tai, kaip jau matėme, yra kosmosai. Bet visi šie kosmosai, kiekvienas pagal savo būties būdą, išsaugo tam tikrą „angą“, kad ir kokia būtų jos išraiška skirtingose kultūrose (šventyklos „akis“, kamienas, dūmtraukis, *brahmarandhra* ir t. t.). Šiaip ar taip, gyvenamasis kosmosas — kūnas, namai, genties valdos, visas šis pasaulis ir t. t. — viršuje susisiečia su kitu, jį pranokstančiu lygmeniu.

Pasitaiko, kad kokioje nors akosminėje religijoje, kaip pobudistinės Indijos, anga į aukštesnę sritį reiškia jau ne-

* *Suttavibhanga*, *Pārājika*, I, 1, 4, komentuojama kn.: Paul Mus. *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*. Melun, 1939, p. 13.

be perėjimą nuo žmogiškojo būvio prie antžmogiškojo, bet transcendenciją, kosmoso sunaikinimą, absoliučią laisvę. Yra didelis filosofinės reikšmės skirtumas tarp Budos „sudaužyto kiaušinio“ ar arhatų pralaužto „stogo“ ir perėjimo iš žemės į dangų išilgai *axis mundi* ar per dūmtraukį archainės simbolikos. Lieka pasakyti, kad indų filosofija ir mistika iš visų simbolių, galinčių reikšti ontologinį trūkį ir transcendenciją, daugiausia renkasi pralaužto stogo pirmavaizdį. Žmogaus dalios peržengimas vaizdingai perteikiamas „namų“, t. y. asmeninio kosmoso, kuris buvo pasirinktas gyventi, sugriovimo įvaizdžiu. Kiekvienas „pastovus būstas“, kuriame „įsikuriama“, filosofine plotme yra tolygus prisiimtai egzistencinei situacijai. Pralaužto stogo įvaizdis reiškia, kad sugriaunama bet kokia „situacija“, kad pasirenkamas ne *įsikūrimas pasaulyje*, bet absoliuti laisvė, kuri pagal indų teorijas implikuoja bet kokio sąlygoto pasaulio sunaikinimą.

Nėra reikalo ilgai nagrinėti, kokią vertę šiuolaikinis nereliginas žmogus teikia *savo* kūnui, *savo* namams ir *savo* pasauliui, norint nustatyti tą milžinišką atstumą, kuris skiria jį nuo žmonių, priklausančių pirmąsoms ir Rytų civilizacijoms, apie kurias ką tik kalbėjome. Panašiai kaip šiuolaikinio žmogaus būstas prarado kosmologinę vertę, taip jo kūnas neteko bet kokios religinės ir dvasinės reikšmės. Trumpai tariant, būtų galima pasakyti, kad šiuolaikiniams žmonėms, nustojusiems religingumo, kosmosas tapo neįžvelgiamas, inertiškas ir nebylus: jis neperduoda jokio teikinio, jokios „šifruotės“. Gamtos šventumo jausmas Europoje šiandien gyvuoja pirmiausia tarp kaimo žmonių, nes kaip tik ten išliko krikščionybė, išgyvenama kaip kosminė liturgija.

O pramoninių visuomenių, ypač intelektualų, krikščionybė seniai prarado bet kokią kosminę vertę, kuria pasižymėjo viduriniaisiais amžiais. Tai nereiškia, kad

miestų krikščionybė būtinai „degradavo“ ar yra „žemesnė“, bet religinis miestiečių jautrumas smarkiai sumenko. Kosminė liturgija, gamtos dalyvavimo kristologinėje dramoje paslaptis pasidarė nebe prieinamos krikščionims, gyvenantiems šiuolaikiniame mieste. Jų religinė patirtis nebėra „atvira“ kosmosui. Tai perdėm privati patirtis; išganymas yra žmogaus ir jo Dievo santykių problema; geriausiu atveju žmogus jaučiasi esąs atsakingas ne tik tai Dievui, bet ir istorijai. Tačiau santykių „žmogus — dievas — istorija“ visumoje kosmosui nėra vietos. Tai leidžia manyti, kad netgi tikras krikščionis pasaulio jau nebe jaučia kaip Dievo kūrinio.

Ižengimas pro siauras duris

Visa, kas buvo pasakyta apie simboliką „kūnas — namas“ ir apie su ja susijusius antropokosminius tapatinius, toli gražu neišsemia be galo plačios temos: mums teko apsiriboti tik tai keliais aspektais iš aibės. „Namas“ — *inigo mundi* ir kartu žmogaus kūno atvaizdas — vaidina svarbų vaidmenį ritualuose ir mitologijoje. Kai kuriose kultūrose (senovės Kinija, Etrurija ir t. t.) laidojimo urnos yra namo formos: jos turi viršuje angą, pro kurią mirusiųjų vėlės gali įeiti ir išeiti*. Urna-namas tampa savotišku nauju mirusiojo „kūnu“. Kita vertus, iš tokio gobtuvo formos namelio išeina mitinis protėvis, tokia pat gobtuviniame name naktį slepiasi saulė ir rytą vėl iš jo užteka**. Taigi yra struktūrinis atitikimas tarp įvairių *perėjimo* būdų: nuo tamsos prie šviesos (saulė), nuo žmonių

* C. Hentze. *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*. Antwerpen, 1951, p. 49 ir toliau; id., in *Sinologica*, III, 1953, p. 229—239 (ir pav. 2—3).

** C. Hentze. *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mystische Bild im ältesten China*. Zürich, 1955, p. 47 ir toliau ir pav. 24—25.

giminės probūtės prie jos atsiradimo (mitinis protėvis), nuo gyvybės prie mirties ir naujos būties *post mortem*²⁴ (siela).

Mes ne kartą pabrėžėme, jog bet kokia „kosmoso“ forma — visata, šventykla, namas, žmogaus kūnas — turi aukštutinę „angą“. Dabar geriau suprantame šios simbolikos reikšmę: anga leidžia pereiti iš vieno būties būdo į kitą, iš vienos egzistencinės situacijos į kitą. Bet kuriai kosminei būčiai lemta „pereiti“: žmogus pereina nuo probūtės prie būties ir galiausiai prie mirties, kaip kad mitinis protėvis nuo probūtės perėjo prie būties, o saulė nuo tamsos prie šviesos. Pažymėkime, jog šio tipo „perėjimas“ įsilieja į sudėtingesnę sistemą, kurios pagrindinės sudedamąsias dalis aptarėme kalbėdami apie mėnulį kaip kosminio tapsmo archetipą, apie vegetaciją kaip visuotinio atsinaujinimo simbolį ir ypač apie įvairius būdus rituališkai atkartoti kosmogoniją, t. y. pavyzdinį *perėjimą* nuo to, kas potencialu, prie to, kas pasižymi forma. Reikia patikslinti, jog visi šie ritualai ir visos „perėjimo“ simbolikos rūšys reiškia specifinę žmogaus būties sampratą: tikrai gimęs žmogus dar nėra užbaigtas; jis galutinai tampa žmogumi pereidamas nuo netobulo, užuomazginio būvio prie suaugusio žmogaus brandos. Vienu žodžiu, galima sakyti, kad žmogaus būtis pasiekia pilnatvę per daugelį perėjimo ritualų, trumpai tariant, per vienas po kito einančius iššventinimus.

Toliau aptarsime iššventinimų reikšmę ir vaidmenį. Tuo tarpu pakalbėkime apie „perėjimo“ simboliką, tokią, kaip ją supranta religingas žmogus savo įprastoje aplinkoje bei kasdieniame gyvenime: pavyzdžiui, namie, pakeliui į darbą, eidamas per tiltus, ir t. t. Ši simbolika būdinga netgi jo būsto struktūrai. Aukštutinė anga, kaip jau matėme, reiškia dangun žengimo kryptį, transcendentijos troškulį. *Slenkstis* sukonkretina tiek ribą tarp „iš-

orės“ ir „vidaus“, tiek perėjimo iš vienos srities į kitą (iš pasaulietiškos į šventąją; plg. I sk.) galimybę. Bet pavo-
jingo perėjimo idėją pirmiausia perteikia *tiltų* ir *siaurų*
durų įvaizdžiai ir užtat jie dažni iššventinimų bei laido-
tuvių apeigose ir mitologijoje. Iššventinimas, kaip ir mir-
tis, kaip ir mistinė ekstazė, kaip ir absoliutus žinojimas,
kaip tikėjimas judėjiškojoje krikščionybėje, prilygsta per-
ėjimui iš vieno būties būdo į kitą ir sukelia tikrą ontolo-
ginį pokytį. Norėdamos perteikti šį paradoksišką perėji-
mą (jis visada implikuoja trūkį ir transcendenciją), įvai-
rios religinės tradicijos dažnai naudojasi pavo-
jingo arba siaurų durų simbolika. Iranėnų mitologijoje Činva-
to (*Cinvat*) tiltu savo pomirtinėje kelionėje traukia miru-
siejį; teisuliams jis yra devynių iečių pločio, o nusidėjė-
liams siauras kaip „skustuvo ašmenys“ (*Dīnkart*, IX, 20,
3). Po Činvato tiltu žioji pragaro bedugnė (*Vidēvdāt*, III,
7). Šiuo tiltu savo ekstazinių kelionių metu taip pat eina
į dangų mistikai: pavyzdžiui, juo dvasiškai pakilo į dan-
gų Arda Vyrafas (*Ardā Vīrāf*)*.

Švento Pauliaus regėjimas mums parodo „siaurą kaip
plaukas“ tiltą, jungiantį mūsų pasaulį su rojumi. Toks
pat įvaizdis aptinkamas arabų rašytojų ir mistikų dar-
buose: tiltas yra „siauresnis už plauką“ ir jungia žemę
su astralinėmis sferomis bei rojumi. Ir pagal krikščionių
tradicijas nusidėjėliai, nesugebantys juo pereiti, krenta į
pragarą. Viduramžių legendos kalba apie „tiltą po van-
deniu“ ir tiltą-kardą, kuriuo didvyris (Lancelotas) turi
pereiti basomis kojomis ir plikomis rankomis; šis tiltas
yra „aštresnis už dalgį“ ir juo žmogus eina „kėsdamas
mirtinas kančias“. Pasak suomių tradicijos, tiltas, grįstas
adatomis, vinimis ir skustuvo ašmenimis, eina skersai

* Plg. M. Eliade. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*.
Paris, 1951, p. 357 ir toliau.

pragarą; mirusieji, taip pat šamanai savo ekstazinių kelionių metu juo žengia į kitą pasaulį. Panašių aprašymų aptinkame bemaž visame pasaulyje*. Bet svarbu pažymėti, jog tokie įvaizdžiai išliko ir tada, kai buvo norėta parodyti, kaip sunku pasiekti metafizinį pažinimą, o krikščionybėje — tikėti. „Nelengva pereiti skustuvo ašmenimis, sako poetai, norėdami išreikšti tai, kad sunkus yra kelias, vedantis į aukščiausią pažinimą“ (*Katha Upanishad*, III, 14). „Kokie ankšti vartai ir koks siauras kelias į gyvenimą! Tik nedaugelis jį atranda“ (*Mt* 7, 14).

Šie keli iššventinimo, laidotuvių bei metafizinės tilto ir durų simbolikos pavyzdžiai mums parodė, kokią reikšmę kasdienis gyvenimas ir „mūsų mažytis pasaulis“, kurį jis mums primeta — namai su savo reikmenimis, kasdieniai darbai, įprastiniai veiksmai ir t. t., — gali įgyti religinio ir metafizinio vertinimo aspektu. Net ir pats paprasčiausias mostas gali reikšti dvasinį aktą. Kelias ir ėjimas gali įgyti religinę reikšmę, nes bet koks kelias gali simbolizuoti „gyvenimo kelią“, o bet koks ėjimas — „maldingą kelionę“, žygį į pasaulio centrą**. Jei turėti namus reiškia, kad žmogus užima pastovią situaciją pasaulyje, tie, kurie atsisakė „namų“ — maldininkai ir asketai, — savo „ėjimu“, nuolatinio judėjimo išsako troškimą palikti pasaulį, išsižadėti bet kokios situacijos pasaulyje. Namai — tai „lizdas“, o „lizdas“, kaip sako *Pañcavimsa Brāhmaṇa* (XI, 15, 1), implikuoja kaimenes, vaikus ir židinių, vienu žodžiu, simbolizuoja šeimyninį, visuomeninį ir ūkinį pasaulį. Tie, kurie pasirinko paieškas, kelią į centrą, turi atsisakyti bet kokios šeimyninės ir visuomeninės padėties, bet kokio „lizdo“ ir atsidėti vien „ėji-

* Plg. *Le Chamanisme*, p. 419 ir toliau; Maarti Haavio. *Väinämöinen, Eternal Sage*. Helsinki, 1952, p. 112 ir toliau.

** Plg. *Traité d'histoire des religions*, p. 325 ir toliau.

mui“ į aukščiausiąją tiesą, kuri išvystytose religijose susilieja su nematomuoju Dievu, *Deus absconditus**.

Perėjimo ritualai

Kaip seniai yra pastebėta, perėjimo ritualai vaidina svarbų vaidmenį religingo žmogaus gyvenime**. Žinoma, pats ryškiausias perėjimo ritualas yra iššventinimas sulaukus lytinės brandos, perėjimas iš vieno amžiaus į kitą (iš vaikystės ar paauglystės į jaunystę). Bet perėjimo ritualai taip pat atliekami gimimo, vedybų ir mirties atveju, tad būtų galima sakyti, kad kiekvienu iš šių atvejų visada kalbama apie tam tikrą iššventinimą, nes visais atvejais įvyksta esminė ontologinio būvio ir visuomeninio statuso permaina. Vos gimęs vaikas pasižymi tik fizine būtimi; jis dar nėra pripažintas šeimos ir nėra priimtas visuomenės. Tikrai apeigos, atliekamos vos jam gimus, suteikia naujagimiui tikrai „gyvos“ būtybės statusą: tikrai per šias apeigas jis priimamas į gyvųjų visuomenę.

Vedybos taip pat yra viena iš perėjimo iš vienos visuomeninės-religinės grupės į kitą rūšių. Jaunavedys palieka viengungių grupę ir nuo šiolei įsilieja į šeimos tėvų grupę. Kiekvienerios vedybos reiškia tam tikrą įtampą ir pavojų, sukelia tam tikrą krizę; todėl jos sudaromos su perėjimo apeigomis. Graikai vedybas vadino žodžiu *telos*, pašventinimas, o tuoktuvių apeigos panėšėjo į misterijų ritualą.

Ritualai, susiję su mirtimi, yra dar sudėtingesni, nes kalbama ne vien apie tam tikrą „gamtinį reiškinių“ (gyvybė arba siela palieka kūną), bet kartu ir apie ontologinio ir visuomeninio būvio permainą: velionis turi išlai-

* Plg. Ananda K. Coomaraswamy. „The Pilgrim's Way“. *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, P. 6, p. 1—20.

** Žr. Arnold Van Gennep. *Les Rites de passage*. Paris, 1909.

kyti tam tikrus išbandymus, nulemiančius jo pomirtinį likimą, be to, jį turi pripažinti ir priimti į savo tarpą mirusiųjų bendrija. Kai kurių tautų įsitikinimu, tikrai ritualinės laidotuvės patvirtina mirtį: tas, kuris nepalaidotas pagal priimtą paprotį, nėra miręs. Kitur vėlgi mirtis pripažįstama tikra tikrai atlikus laidotuvių ceremonijas arba tada, kai numirėlio vėlė rituališkai nuvedama į naująją jos buveinę, į kitą pasaulį, ir ten ją priima mirusiųjų bendrija.

Nereligingam žmogui gimimas, vedybos, mirtis yra viso labo įvykiai, turintys reikšmės individui ir jo šeimai; retai kada — valstybės vadovų ar veikėjų atveju — šie įvykiai turi visuomeninę reikšmę. Nereliginiu požiūriu į gyvenimą visi šie „perėjimai“ yra nustoję ritualinio pobūdžio: jie nereiškia nieko daugiau, kaip konkretų gimimo, mirties arba viešai pripažintos lytinės sąjungos aktą. Tačiau pridurkime, kad akivaizdus nereliginis požiūris į visą gyvenimą retai kada pasitaiko grynu pavidalu netgi labiausiai sekuliarizuotose visuomenėse. Galimas daiktas, jog tokia visiškai nereligiška patirtis bus įprasta artimesnėje ar tolimesnėje ateityje, bet kol kas ji yra retenybė. Teisybė, įprastiniame pasaulyje susiduriame su radikalia mirties, vedybų ir gimimo sekuliarizacija, bet, kaip netrukus įsitikinsime, jame išlieka neaiškūs išsidėdėto religinio elgesio atsiminimai ir ilgesys.

O kalbant apie tikrąsias iššventinimo apeigas, reikia skirti iššventinimus pasiekus lytinę brandą (amžiaus kategorija) ir iššventinimo į slaptąsias draugijas ceremonijas: pagrindinis skirtumas yra tas, kad amžiaus iššventinimą privalo išlaikyti *visi* paaugliai, o slaptosios draugijos prieinamos tik tam tikram suaugusiųjų skaičiui. Iššventinimas sulaukus lytinės brandos, atrodo, yra daug senesnis už iššventinimą į slaptąją draugiją, jis plačiau paplitęs ir aptinkamas pačiose archaiškiausiose kultūros pa-

kopose, kaip antai tarp australų ir Ugnies Žemės gyventojų. Ne mūsų reikalas čia iš pagrindų aptarinėti išventinimo ceremonijas. Mus domina tai, kad nuo seniausių kultūros pakopų išventinimas turi lemiamą vaidmenį religiniam žmogaus ugdymui, ir ypač tai, kad esminė jo paskirtis yra pakeisti ontologinį neofito būvį. Šitai mums atrodo labai svarbu norint suprasti religingą žmogų: išventinimas rodo, kad pirmųjų bendruomenių žmogus nelaiko savęs „užbaigtu“, kol gyvena gamtinėje pakopoje: norėdamas tapti tikru žmogumi, jis privalo numirti šiam pirmajam (gamtiniam) gyvenimui ir atgimti aukštesniam gyvenimui, kuris kartu yra religinis ir kultūrinis.

Kitais žodžiais tariant, pirmykštis žmogus iškelia savo idealą į antžmogišką plotmę. Jo manymu: 1) tikru žmogumi tampama tik peržengus ir tam tikra prasme atšaukus „gamtinę“ žmogaus būklę, nes išventinimas galiausiai — tai paradoksiška, antgamtiška mirties ir prisikėlimo, arba antrojo gimimo, patirtis; 2) išventinimo apeigas, apimančias išbandymus, simbolinę mirtį ir prisikėlimą, įdiegė dievai, herojai kultūrintojai arba mitiniai protėviai; taigi šios apeigos yra antžmogiškos kilmės ir jas atlikdamas neofitas mėgdžioja antžmogišką, dievišką elgesį. Šitai reikia įsidėmėti, nes tai dar kartą parodo, kad religingas žmogus *trokšta būti kitoks* nei yra gamtiškoje plotmėje ir stengiasi *tapti* toks kaip idealas, kokį jam atskleidžia mitai. Pirmykštis žmogus stengiasi pasiekti *religinį žmogiškumo idealą*, ir šiose pastangose jau slypi užuomazgos visų etikos mokymų, kuriuos vėliau sukūrė išsivysčiusios visuomenės. Žinoma, šiuolaikinėse nereliginėse visuomenėse išventinimas kaip religinis aktas nebeegzistuoja. Bet, kaip įsitikinsime vėliau, išventinimo *patterns*²⁵ dar gyvi šiuolaikiniame pasaulyje, nors ir smarkiai desakralizuoti.

Išventinimo fenomenologija

Išventinimą paprastai sudaro trejopas apreiškimas: šventumo, mirties ir lytiškumo*. Vaikui nepažįstamos šios patirties rūšys; išventintasis jas pažįsta, prisiima ir pasisavina savo naująja asmenybe. Pridurkime, kad neofitas, mirdamas savo vaikiško, pasaulietiško, neatnaujinamo gyvenimo atžvilgiu, kad atgimtų naujai, pašventintai būčiai, kartu atgimsta naujam gyvenimo būdai, kuris padaro įmanomą pažinimą, *mokslą*. Išventintasis nėra tik „naujagimis“ arba „prisikėlėlis“; jis yra žmogus, kuris žino, kuris pažįsta slėpinius, kuris patyrė metafizinio pobūdžio apreiškimus. Per savo mokymus brūzgynuose jis susipažįsta su šventomis paslaptimis: su mitais apie dievus ir pasaulio kilmę, tikraisiais dievų vardais, per išventinimo apeigas naudojamų reikmenų (*bull-roarers*, titnago peiliais apipjaustymui, ir t. t.) vaidmeniu ir kilme. Išventinimas tolygus dvasinei brandai, ir užtat visoje religinėje žmonijos istorijoje nuolat aptinkame šią temą: išventintasis, tas, kuris pažino slėpinius, yra *tas, kuris žino*.

Ceremonija visur prasideda tuo, kad neofitas atskiriamas nuo šeimos ir nuvedamas atokiai į brūzgynus. Tai jau mirties simbolis: miškas, džiunglės, tamsa simbolizuoja aną pasaulį, „pragarą“. Kai kur tikima, jog atėinąs tigras ir nusinešąs kandidatus ant savo nugaros į džiungles: grobuonis įkūnija mitinį protėvį, išventinimo šeimininką, kuris nuveda paauglius į pragarą. Kitur manoma, jog neofitą praryjanti pabaisa; jos pilve viešpatauja kosminė tamsa — tai užuomazginis būties pasaulis tiek kosminių, tiek žmogaus gyvenimo požiūriu. Daugelyje vietų brūzgynuose stovi išventinimo trobelė. Čia jaunieji

* Apie visa tai, kas pasakojama toliau, žr.: M. Eliade. *Mythes, rêves et mystères*, p. 254 ir toliau; id., *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris, 1959.

kandidatai išlaiko dalį išbandymų ir yra išmokomi slap-
tųjų genties tradicijų. Taigi iššventinimo trobelė simboli-
zuoja motinos iščias*. Neofito mirtis simbolizuoja sugri-
žimą į gemalo būklę, bet šitai reikia suprasti ne tik žmo-
gaus fiziologijos, bet ir kosmologine prasme: užuomaz-
ginis būvis tolygus laikinam sugrižimui į potencialumą,
prokosmiškumą.

Kiti ritualai nušviečia iššventinamosios mirties simbo-
liką. Kai kurios tautos kandidatus įkasa į žemę arba pa-
guldo į naujai iškastus kapus. Arba jie yra užklojami ša-
komis ir guli nejudėdami lyg numirėliai, arba įtrinami
baltomis dulkėmis, kad būtų panašūs į šmėklas. Beje, ne-
ofitai mėgdžioja šmėklų elgesį: valgydami jie nesinau-
doja pirštais, bet maistą ima tiesiai dantimis, kaip, jų ma-
nymu, daro mirusiųjų vėlės. Pagaliau kančios, kurias jie
privalo iškentėti, tarp daugybės kitų reikšmių turi ir to-
kią: manoma, kad kankinamas ir netgi žalojamas neofi-
tas yra kankinamas, draskomas, verdamas ir kepamas
demonų, iššventinimo šeimininkų, t. y. mitinių protėvių.
Šios fizinės kančios atitinka būklę to, kurį „ėda“ demo-
nas-žvėris, plėšo nasrais ir virškina savo pilve iššventini-
mo pabaisa. Sužalojimai (išrauti dantys, nukirsti pirštai
ir t. t.) taip pat yra mirties simboliai. Dauguma sužaloji-
mų susiję su mėnulio dievybėmis. Juk mėnulis periodiškai
išnyksta, numiršta, kad vėliau, praslinkus trims nak-
tims, atgimtų. Mėnulio simbolika aiškiai parodo, kad mir-
tis yra pirmutinė bet kokio mistinio atgimimo sąlyga.

Be specifinių operacijų, tokių kaip apipjaustymas ir
subincizija bei iššventinamieji sužalojimai, yra ir kitokių
išorinių ženklų, reiškiančių mirtį ir prisikėlimą: tatuiruo-
tė, randuotė. O mistinė prisikėlimo simbolika taip pat

* R. Thurnwald. „Primitive Initiations- und Wiedergeburtssitten“. *Er-
nos-Jahrbuch*, VII, 1940, p. 393.

yra daugialypė. Kandidatai gauna naujus vardus, kurie nuo šiol yra tikrieji jų vardai. Kai kurių genčių įsitikinimu, jaunieji išventintieji užmiršta visą ankstesnę savo gyvenimą, tad iškart po išventinimo jie maitinami kaip maži vaikai, vedžiojami už rankos ir mokomi lyg kūdikiai, kaip turi elgtis. Paprastai brūzgynuose jie išmoksta naujos kalbos ar bent jau slaptų žodžių, suprantamų tik išventintiesiems. Kaip matome, nuo išventinimo viskas prasideda iš naujo. Kartais antrojo gimimo simbolika išreiškiama konkrečiais veiksmais. Kai kurios bantu tautos prieš apipjaustymą atlieka su berniuku ceremoniją, vadinamą „naujas gimimas“*. Berniuko tėvas paaukoja aviną, o po trijų dienų įvynioja vaiką į gyvulio skrandį ir kailį. Bet prieš įvyniojamas vaikas turi atsigulti į lovą ir rėkti kaip naujagimis. Paskui jis tris dienas išbūna susuptas į avikailį. Ta pati tauta numirėlius laidoja suvyniotus kaip gemalus avikailyje. Beje, ritualinis žmogaus suvyniojimas į gyvulio odą norint išreikšti mitinio atgimimo simboliką būdingas ir labai išsivysčiusioms tautoms (Indija, Senovės Egiptas).

Išventinimo scenarijuose gimimo simbolika beveik visada ribojasi su mirties simbolika. Išventinimo kontekste mirtis reiškia, kad pranokstama pasaulietiška, nepašventinta būklė, būdinga „gamtos žmogui“, kuris nepažįsta, kas yra šventa, ir kuris yra aklas protui. Išventinimo slėpinys pamažu atskleidžia neofitui tikruosius būties matmenis: išventinimas, įvesdamas į tai, kas šventa, verčia jį prisiimti atsakomybę už žmogaus dalį. Įsidėmėkime šį svarbų faktą: priėjimas prie dvasingumo pirmą kartą bendruomenėje išreiškiamas mirties ir naujo gimimo simbolika.

* M. Canney. „The Skin of Rebirth“. *Man*, July 1939, No. 91, p. 104—105.

Vyrų brolijos ir slaptos moterų draugijos

Istojoimo į vyrų draugijas apeigos apima tuos pačius išbandymus ir vyksta pagal tuos pačius iššventinimo scenarijus. Bet, kaip jau esame sakę, priėmimas į vyrų broliją jau suponuoja atranką: ne visi išlaikiusieji lytinės brandos iššventinimus priklausys slaptajai vyrų draugijai, nors to trokšta visi*.

Pateiksime vieną pavyzdį. Afrikos mandžių ir bandų gentys yra sukūrusios slaptą draugiją, vadinamą Ngakolos (*Ngakola*) vardu. Pagal mitą, pasakojamą neofitams per iššventinimą, pabaisa Ngakola galinti praryti žmones, o paskui išvemtį juos atnaujintus. Neofitas įvedamas į trobelę, simbolizuojančią pabaisos kūną. Ten jis išgirsta kraupų Ngakolos balsą, yra plakamas ir kankinamas; jam sakoma, kad „dabar jis patekės į Ngakolos pilvą“ ir yra jos virškinamas. Kai jis išlaiko ir kitus išbandymus, iššventinimo vadovas galiausiai praneša, kad Ngakola, prarijusį neofitą, netrukus jį išvems**.

Čia vėl susiduriama su mirties, išstinkančios kandidatą pabaisos pilve, simbolika, ta pačia, kuri vaidina tokį didelį vaidmenį lytinės brandos iššventinime. Dar kartą pabrėžkime, kad stojoimo į slaptąją broliją apeigos visiškai sutampa su lytinės brandos iniciacijomis: atskyrimas nuo žmonių, kankinimai ir iššventinamieji išbandymai, mirtis ir prisikėlimas, naujo vardo suteikimas, slaptos kalbos mokymas ir t. t.

Esama ir moterų iššventinimų. Nereikia tikėtis, kad iššventinimo apeigoms ir misterijoms, skirtoms moterims,

* Plg. H. Schurtz. *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin, 1902; O. Höfler. *Geheimbünde der Germanen*, I. Frankfurt am Main, 1934; R. Wolfram. *Schwerttanz und Männerbund*, I — III. Kassel, 1936; W. E. Peuckert. *Geheimkulte*. Heidelberg, 1951.

** E. Andersson. *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I. Uppsala, 1953, p. 264 ir toliau.

būdinga ta pati simbolika arba, tikriaus sakant, tokios pačios simbolinės išraiškos kaip išventinimų į vyrų brolijas. Tačiau nesunkiai randamas bendras elementas: visų šių apeigų ir misterijų pagrindas yra tikra religinė patirtis. *Priėjimas prie šventumo*, tokio, koks jis atsiskleidžia prisiimant moters dalį, sudaro tiek merginos lytinės brandos išventinamųjų apeigų, tiek priėmimo į slaptąsias moterų draugijas (*Weiberbünde*) apeigų šerdį.

Išventinimas vyksta prasidėjus pirmosioms mėnesinėms. Šis fiziologinis požymis yra ženklas atskirti, išplėsti merginą iš įprastinio jos pasaulio: ji nedelsiant izoliuojama, atskiriama nuo bendruomenės. Mergina laikoma atskirai specialioje trobelėje, brūzgynuose arba tamsiame gyvenamojo būsto kampe. Jaunoji menstruantė turi užimti ypatingą, gan nepatogią padėtį ir stengtis nepakliūti į saulės šviesą bei saugotis, kad niekas jos nepaliestų. Ji dėvi ypatingą drabužį arba specialiai jai skirtos spalvos ženklą ir privalo maitintis žaliu maistu.

Atskyrimas ir uždarymas tamsioje vietoje, tamsioje trobelėje brūzgynuose mums primena mirties simboliką išventinant berniukus, izoliuotus miške ir uždarytus lūšnelėje. Tačiau yra tas skirtumas, kad mergaitės atskiriamos iškart po pirmųjų mėnesinių: vadinasi, šios apeigos kiekvienai mergaitei atliekamos individualiai, o berniukams — kolektyviai. Skirtumas paaiškinamas fiziologinėmis ypatybėmis, kurios aiškiai žymi mergaičių vaikystės pabaigą. Vis dėlto galų gale merginos sudaro būrelį, ir tada jos išventinamos kolektyviai, vadovaujant pagyvenusioms moterims.

O *Weiberbünde*, moterų draugijos, visada yra susijusios su gimimo ir vaisingumo paslaptimi. Gimdymo paslaptis, t. y. moters atradimas, kad *ji yra gyvybės kūrėja*, reiškia religinę patirtį, kurios neįmanoma perteikti vyrų patirties terminais. Tada darosi suprantama, kodėl

gimdymas duoda pagrindą slaptiesiems moterų ritualams, kurie retkarčiais sudaro tikras misterijas. Tokių misterijų pėdsakų yra išlikę netgi Europoje*.

Kaip ir tarp vyrų, tarp moterų būta įvairių formų sąjungų, kuriose paslapčių ir misterijų reikšmingumas pamažu vis didėja. Iš pradžių yra bendro pobūdžio iššventinimas, kurį pereina kiekviena mergina ir kiekviena jaunavedė ir kuris galų gale atveda į *Weiberbünde* instituciją. Be to, yra slaptos moterų sąjungos, panašios į tas, kurios gyvuoja Afrikoje, arba į mainadžių grupes, buvusias antikos laikais. Žinoma, kad slaptosios moterų draugijos gyvavo labai ilgai.

Mirtis ir iššventinimas

Simbolika ir ritualai, vaizduojantys, kad žmogų praryja pabaisa, yra labai svarbūs tiek iššventinimuose, tiek herojiniuose mituose bei mirties mitologijoje. Sugrįžimo į iščias simbolika visada turi kosmologinę reikšmę. Simboliškai visas pasaulis drauge su neofitu grįžta į kosminę naktį, kad būtų sukurtas iš naujo, t. y. atgimtų. Kaip jau matėme (II sk.), kosmogonijos mitas yra recituojamas ir gydymo tikslais. Norint išgydyti ligonį reikia priversiti jį *gimti iš naujo*, o archetipinis gimimo modelis yra kosmogonija. Reikia sunaikinti tai, kas sukurta laiko, grįžti į aušros valandą, buvusią prieš pasaulėkūrą; žmogiškąją plotmę tai reiškia, kad reikia grįžti prie „švaraus būties lapo“, prie absoliučios pradžios, kai dar niekas nebuvo suteršta, niekas nebuvo sugadinta.

Patekti į pabaisos pilvą — arba būti simboliškai „palaidotam“, arba būti uždarytam iššventinimo trobelėje — yra tas pat kaip sugrįžti į pirmąją neapibrėžtumą, į

* Plg. R. Wolfram. „Weiberbünde“. *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, p. 143 ir toliau.

kosminę naktį. Išsigauti iš pilvo arba tamsios lūšnelės, arba iššventinamojo „kapo“ tolygu pakartoti kosmogoniją. Iššventinamoji mirtis pakartoja pavyzdinį sugrįžimą į chaosą ir įgalina pakartoti kosmogoniją, paruošti naują gimimą. Kartais sugrįžimas į chaosą būna tiesioginis: pavyzdžiui, iššventinamosios būsimųjų šamanų ligos atveju, kai šamanai dažnai laikomi tikrais pamišėliais. Iš tikrųjų čia yra ne kas kita, kaip visiška krizė, kuri kartais sukelia asmenybės pakrikimą*. „Psichinis chaosas“ yra ženklas to, kad vyksta pasaulietiško žmogaus „krikimas“ ir netrukus rasis nauja asmenybė.

Tad suprantama, kodėl ta pati iššventinimo schema — kančios, mirtis ir prisikėlimas (atgimimas) — būdinga visoms misterijoms, taip pat lytinės brandos ritualams ir apeigoms, kurios atliekamos priimant į slaptąsias draugijas; ir kodėl tą patį scenarijų mums atskleidžia sukrečianti vidinė patirtis, kurią reikia išgyventi prieš įgyjant mistinę galią („iššventinamosios“ pirmykščių žmonių šamanų „ligos“). Pirmykščių bendruomenių žmonės stengėsi įveikti mirtį paversdami ją *perėjimo ritualu*. Kitais žodžiais tariant, pirmykščių žmonių požiūriu, mirštama kažkam, *kas nėra esminga*; pirmiausia mirštama pasaulietiskam gyvenimui. Žodžiu, mirtis imama suvokti kaip aukščiausias iššventinimas, kaip naujos dvasinės būties pradžia. Tiksliau pasakius: gimimas, mirtis ir prisikėlimas (atgimimas) buvo suprantami kaip trys tos pačios paslapties momentai, ir užtat visos dvasinės archainio žmogaus pastangos buvo skirtos parodyti, jog tarp šių trijų momentų negali būti atotrūkio. Neįmanoma *sustoti* viename iš šių trijų momentų. Judėjimas ir atsinaujinimas trunka be paliovos. Nenuilstamai atkartojama kosmogonija tam, kad žmogus būtų tikras, jog kažką tikrai

* Plg. M. Eliade. *Le Chamanisme*, p. 36 ir toliau.

daro — pavyzdžiui, vaiką arba namą — arba vykdo dvasinį pašaukimą. Štai kodėl iššventinimo ritualai visada pasižymi kosmogonine reikšme.

„Antrasis gimimas“ ir dvasinis gimdymas

Iššventinimo scenarijus, t. y. numirimas pasaulietiskajam gyvenimui ir atgimimas šventajame, dievų pasaulyje, vaidina svarbų vaidmenį ir išsivysčiusiose religijose. Garsiausias pavyzdys yra indų auka, kurios tikslas — po mirties įžengti į dangų, būti kartu su dievais arba įgyti dievo savybes (*devātman*). Kitais žodžiais tariant, šia auka pasiekama antžmogiška būklė, rezultatas, tolygus rezultatui, pasiekiamam archainėmis iniciacijomis. Tačiau aukotojas prieš tai turi būti pašventintas žynių, ir tas pašventinimas, *dīkshā*, pasižymi gimdymo simbolika; tikrai sakant, *dīkshā* rituališkai paverčia aukotoją gemalu ir priverčia jį gimti antrą kartą.

Įvairūs tekstai išsamiai pasakoja apie tokio sutapatinimo, kurio dėka aukotojas išgyvena *regressus ad uterum*²⁶, o paskui gimsta iš naujo, sistemas*. Štai, pavyzdžiui, ką sako *Aitareya-Brāhmaṇa* (I, 3): „Žyniai paverčia gemalu tą, kuriam teikia pašventinimą (*dīkshā*). Jie apšlaksto jį vandeniui: vanduo — tai vyro sėkla... Jie įveda jį į specialią pašiūrę: ši pašiūrė — tai gimda tam, kuriam atliekama *dīkshā*: jie įveda jį į jam tinkančią gimdą. Jie apgobia jį tam tikru drabužiu; tas drabužis — tai amnionas... Ant viršaus užklojama juodosios antilopės oda; iš tikrųjų virš amniono yra chorionas... Jo kumščiai būna su-

* Plg. Silvain Lévi. *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*. Paris, 1898, p. 104 ir toliau; H. Lommel. *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals*. In: C. Hentze. *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, p. 107—130.

gniauzti; iš tikrųjų gemalo kumščiai, kol jis esti iščiose, būna sugniauzti, vaikas irgi gimsta sugniaužtais kumščiais...* Prieš žengdamas į maudyklę jis nusimeta antilopės odą, nes gemalas išvysdamas pasaulį išsivaduoja iš choriono. Jis įlipa į ją su drabužiu, nes kūdikis gimsta su apvalkalu.“

Šventasis pažinimas ir platesne prasme išmintis yra suvokiama kaip tam tikro iššventinimo vaisius, tad reikšminga tai, kad gimdymo simbolika, susijusi su aukščiausios sąmonės pakirdimu, yra aptinkama tiek senovės Indijoje, tiek Graikijoje. Ne veltui Sokratas save lygino su pribuvėja: jis padėdavo žmogui ateiti į savimonę, priimdavo „naują žmogų“. Tokia pat simbolika aptinkama budistų tradicijoje: vienuolis atsisakydavo savo pavardės ir tapdavo „Budos sūnumi“ (*śakya-putto*), nes „gimdavo tarp šventųjų“ (*arija*). Kaip sakydavo apie save Kasapa (*Kassapa*): „Tikras Palaimintojo sūnus, gimęs iš jo burnos, iš dhamos (*dhamma*, mokymas), suformuotas dhamos“, ir t. t. (*Samyutta Nikāya*, II, 221).

Šis iššventinamasis gimimas suponavo žmogaus mirtį pasaulietiskajai būčiai. Tokia schema gerai išliko tiek induizme, tiek budizme. Jogas miršta „šiam gyvenimui“ ir atgimsta kitokiam gyvenimui, t. y. išganymui. Buda moko, kokių kelių eiti ir kokių priemonių imtis, kad numirtum pasaulietiskajam gyvenimui, t. y. vergijai ir nemokšiškumui, ir atgimtum laisvei, palaimai ir besąlygiškai nirvanai (*nirvāna*). Indų iššventinamojo atgimimo terminologija kartais primena archainę „naujo kūno“, kuri iššventinimo dėka gauna neofitas, simboliką. Pats Buda skelbia: „Aš parodžiau savo mokiniams, kokiomis priemonėmis jie gali iš šio kūno (susidedančio iš keturių irių

* Apie kosmologinę sugniaužtų kumščių simboliką žr.: C. Hentze. *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, p. 96 ir toliau, ir kt.

elementų) susikurti kitą, intelektualinės substancijos (*rūpim manomayam*) kūną, tobulą savo nariais ir apdovano-
tą transcendentiniais sugebėjimais (*abhinindriyam*)“*.

Antrojo gimimo arba gimdymo kaip priemonės pasiekti dvasingumą simboliką perėmė ir pervertino Aleksandrijos judaizmas ir krikščionybė. Filonas dažnai mini gimdymą kalbėdamas apie gimimą aukštesniam, dvasiniam gyvenimui (plg., pavyzdžiui: *Abraham*, XX, 99). Savo ruožtu šv. Paulius kalba apie „dvasinį sūnų“, apie sūnus, kuriuos jis pagimdė tikėjimu: „Titui, tikram sūnui bendrame tikėjime“ (*Tit* 1, 4); „...prašau tave už savo vaiką, kurio tėvu tapau, būdamas surakintas, — už Onisimą...“ (*Fm* 10).

Neverta gilintis į skirtumus tarp „sūnų“, kuriuos „pagimdė“ šv. Paulius „tikėjime“, ir „Budos sūnų“ ar sūnų, kuriuos „pagimdė“ Sokratas, ar pirmųjų išventinimų „naujagimių“. Skirtumai yra akivaizdūs. Pirmųjų bendruomenių neofitą „nužudydavo“ ir „prikeldavo“ pati apeigų galia; ta pati apeigų galia paversdavo ir induistą aukotoją „gemalu“. Ir priešingai, Buda „pagimdavo“ savo „burną“, t. y. perteikdamas savo mokymą (*dhamma*); aukščiausio pažinimo, kurį suteikia dhama, dėka mokiny s gimdavo naujam gyvenimui, galinčiam atvesti jį prie nirvanos slenksčio. Sokratas tvirtino, kad jis atlieka tik pribuvėjos darbą: jis padėdavo „pagimdyti“ tikrą žmogų, kurį kiekvienas nešiojasi savo esybės gelmėje. Šv. Pauliaus atveju padėtis kitokia: jis gimdydavo „dvasios sūnus“ tikėjimu, t. y. paties Kristaus įdiegto slėpinio dėka.

Iš vienos religijos į kitą, iš vienos doktrinos arba teorijos į kitą be galo sena antrojo gimimo tema turtėjo vis

* *Majjhima-Nikāya*, II, 17; plg. taip pat M. Eliade. *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, p. 172 ir toliau.

naujomis reikšmėmis, kurios dažnai radikalčiai pakeičia patirties turinį. Ir vis dėlto visada lieka bendras, nekin-tamas elementas, kurį galima apibrėžti taip: *priejimas prie dvasinio gyvenimo visada suponuoja mirtį pasaulietiskajam gyvenimui ir po jos einantį naują gimimą.*

Šventybė ir pasaulietiskumas šiuolaikiniame pasaulyje

Mes išsamiai aptarėme iššventinimą ir perėjimo apeigas, bet toli gražu neišsėmėme visos temos; geriausiu atveju tiktai iškėlėme kai kuriuos esminius aspektus. Ir vis dėlto, plačiau kalbėdami apie iššventinimą, turėjome nutyliėti daugybę visuomeninio-religinio pobūdžio situacijų, reikšmingų norint suprasti *homo religiosus*: antai liko neaptarti valdovas, šamanas, žynys, karys ir t. t. Tai reiš-kia, kad ši nedidukė knyga yra labai glausta ir neišsami: ji viso labo tik trumpas neapbrėpiamos temos įvadas.

• Ta tema neapbrėpiama, nes domina ne vien religijų istoriką, etnologą, sociologą, bet ir istoriką, psichologą, filosofą. Patirti, kokias situacijas prisiima religingas žmogus, išgauti į dvasinį jo pasaulį — vadinasi, apskritai pastūmėti į priekį bendras žinias apie žmogų. Teisybė, daugelį situacijų, kurias prisiima religingi pirmųjų bendruomenių ir senovės civilizacijų žmonės, istorija jau seniai peržengė. Tačiau jos neišnyko be pėdsakų: jos prisidėjo, kad būtume tokie, kokie esame šiandieną, jos sudaro dalį mūsų pačių istorijos.

Kaip jau ne vieną kartą sakėme, religingas žmogus prisiima specifinį gyvenimo pasaulyje būdą, ir nepaisant daugybės istorinių religinių formų šis specifinis būdas visada yra atpažįstamas. Kad ir koks būtų istorinis kontekstas, kuriame gyvena *homo religiosus*, jis visada tiki, kad yra absoliuti realybė, *šventybė*, kuri pranoksta mūsų

pasaulį, bet pasireiškia jame ir užtat jį pašventina ir pavėrcia realiu. Jis tiki, kad gyvybė yra šventos prigimties ir kad žmogaus būtis realizuoja visas savo galimybes tiek, kiek yra religinė, t. y. dalyvauja realybėje. Dievai sukūrė žmogų ir pasaulį, herojai kultūrintojai užbaigė pasaulėkūrą, o visą dievų ir pusdievių darbų istoriją apsako mitai. Atkurdamas šventąją istoriją, mėgdžiodamas dievų elgesį žmogus įsikuria ir laikosi šalia dievų, t. y. tame, kas realu ir reikšminga.

Lengva įžiūrėti visa tai, kas skiria tokį gyvenimo pasaulyje būdą nuo nereliginio žmogaus būties. Visų pirma: nereliginas žmogus atmeta transcendentizmą, priima „tikrovės“ reliatyvumą ir netgi kartais ima abejoti būties prasmingumu. Didžiosiose senovės civilizacijose taip pat buvo nereliginų žmonių, ir visai įmanomas daiktas, kad jų yra buvę ir archainėse kultūros pakopose, nors to nepaliudija jokie dokumentai. Tačiau nereliginas žmogus suklestėjo tik šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje. Šiuolaikinis nereliginas žmogus prisiima visiškai naują egzistencinę situaciją: jis laiko save vien istorijos subjektu ir objektu ir atsisako turėti reikalų su bet koku transcendentizmu. Kitaip sakant, jis nepriima jokio kitokio žmogiškumo modelio, pranokstančio žmogaus būtį, tokią, kokią galima pažinti nagrinėjant įvairias istorijos situacijas. Žmogus *save ugdo pats* ir tampa tobulesnis tiek, kiek desakralizuoja pats ir kiek desakralizuoja pasaulį. Šventybė yra kliūčių kliūtis jo laisvei. Savimi pačiu jis taps tik tada, kai demistifikuos save iš pat pašaknų. Jis bus laisvas tik tada, kai bus nužudęs pasakutinį dievą.

Ne mūsų reikalas aptarinėti šį filosofinį požiūrį. Konstatuokime tik tai, kad galų gale šiuolaikinis nereliginas žmogus prisiima tragišką būtį ir kad jo egzistenciniam pasirinkimui nesvetimas didingumas. Tačiau šis nereli-

gingas žmogus yra kilęs iš *homo religiosus*, ir, nori jis to ar ne, yra jo kūriny: jis atsirado dėl aplinkybių, kurio mis gyveno jo protėviai, jis yra desakralizacijos vyksmo padarinys. Panašiai kaip „gamta“ yra laipsniškos kosmoso, Dievo kūrinio, sekuliarizacijos produktas, pasaulietiškas žmogus yra žmogaus būties desakralizacijos rezultatas. Bet šitai suponuoja, kad nereliginas žmogus, priešingai nei jo pirmtakas, susiformavo stengdamasis „atsikratyti“ bet kokio religingumo ir bet kokios aukštesnės (*trans-humaine*) reikšmės. Jis pripažįsta save tiek, kiek jam pavyksta „išsivaduoti“, „išsilaisvinti“ nuo savo protėvių „prietarų“. Kitais žodžiais tariant, pasaulietiškas žmogus, nori jis to ar nenori, išsaugo religingo žmogaus elgesio pėdsakų, tačiau jau be religinės reikšmės. Kad ir ką darytų, jis yra religingo žmogaus paveldėtojas. Jis negali visiškai sunaikinti savo praeities, nes pats yra jos produktas. Jis susideda iš daugybės neiginių ir išsižadėjimų, bet jį vis dar persekioja realybė, kurios jis atsisakė. Kad turėtų nuosavą pasaulį, jis desakralizavo pasaulį, kuriame gyveno jo protėviai, tačiau, norėdamas tai pasiekti, buvo priverstas atsigręžti prieš ankstesnį elgesį ir jaučia, kad tas elgesys vis taikosi viena ar kita forma atgyti jo esybės gelmėse.

Kaip jau esame sakę, nereliginas žmogus *grynu pavidalu* yra veikiau retas reiškiny: netgi labiausiai desakralizuotoje šiuolaikinėje visuomenėje. Dauguma tų „nereliginųjų“ nesąmoningai elgiasi religiškai. Kalbame ne vien apie daugybę šiuolaikinio žmogaus „prietarų“ ir „tabu“, kuriems visiems būdinga magiška-religiška struktūra ir kilmė. Šiuolaikinis žmogus, kuris jaučiasi ir sako si esąs nereliginas, dar turi savo žinioje ištisą užmaskuotą mitologiją ir daugybę degradavusių ritualų. Kaip jau esame minėję, Naujųjų metų ir įkurtuvių naujame būste šventimui yra būdinga supasaulietinta atsinaujini-

mo ritualo struktūra. Tas pat pasakytina ir apie šventes bei pobūvius, keliamus sutuoktvių ar vaiko gimimo, naujos tarnybos gavimo, pakilimo karjeros laiptais ir panašiomis progomis.

Galima būtų parašyti ištisą veikalą apie šiuolaikinio žmogaus mitus, apie mitologiją, prisidengusią jo širdžiai mieliais reginiais, slypinčią jo skaitomose knygose. Kinas, ši „sapnų gamykla“, pasigriebia ir panaudoja begalę mitinių motyvų: herojaus ir pabaisos grumtynes, iššventinamąsias kovas ir išbandymus, pavyzdines figūras ir įvaizdžius („jauna mergina“, „herojus“, rojų primenantis gamtovaizdis, „pragaras“ ir t. t.). Netgi skaitymas turi mitologinį vaidmenį: ne vien todėl, kad pakeičia archainių bendruomenių mitų pasakojimą ir žodinę tautosaką, dar gyvą Europos kaimų bendruomenėse, bet pirmiausia todėl, kad leidžia šiuolaikiniam žmogui „peržengti laiką“, panašiai kaip tai įgalindavo mitai. Nesvarbu, ar mes „užmušame“ laiką skaitydami detektyvinį romaną, ar pasineriame į kitoniško laiko pasaulį, tą, kuri vaizduoja bet kuris romanas, skaitymas perkelia šiuolaikinį žmogų iš jo asmeninio laiko į kitokius ritmus, leidžia jam išgyventi kitą „istoriją“.

Didžioji dauguma „nereliginųjų“, tiesą sakant, nėra išsivadavę iš religinio elgesio, teologijos ir mitologijos. Kartais jie būna tekte aptekę magiškais ir religiniais įvaizdžiais, virtusiais tiesiog karikatūromis ir užtat sunkiai atpažįstamais. Žmogaus būties desakralizacijos procesas ne vieną sykį privedė prie hibridinių lėkštos magijos ir beždžioniško religingumo atmainų. Turime galvoje ne nesuskaičiuojamas „smulkiąsias religijas“, knibždėte knibždančias šiuolaikiniuose miestuose, bažnyčias, sektas ir pseudookultines, neospiritualistines arba vadinamąsias hermetines mokyklas, nes visa tai dar priklauso religingumo sričiai, net jeigu beveik visada kalbama apie ab-

surdiškas pseudomorfizmo atmainas. Taip pat neturime galvoje įvairių politinių judėjimų ir socialinių pranašysčių, kurių mitologinę struktūrą ir religinį fanatizmą išžiūrėti nesunku. Tenkindamiesi vienu pavyzdžiu prisiminime tikrai mitologinę komunizmo struktūrą bei jo eschatologinę prasmę. Marxas perima ir pratęsia vieną iš didžiųjų Azijos ir Viduržemio jūros pasaulio eschatologinių mitų, būtent: teisiojo („išrinktojo“, „pateptojo“, „nekaltojo“, „pasiuntinio“; mūsų dienomis — proletariato), kurio kančioms lemta pakeisti ontologinį pasaulio statusą, išganytojišką vaidmenį. Iš tikrųjų, Marxo beklasė visuomenė ir iš to išplaukiantis istorinių prieštaravimų išnykimas visiškai atitinka mitą apie Aukso Amžių, kuris, pasak įvairių tradicijų, yra būdingas istorijos pradžiai ir pabaigai. Marxas šį žilą mitą praturtino mesijine judėjiškosios krikščionybės ideologija: viena vertus, tai proletariatui priskiriama pranašo išganytojo užduotis; kita vertus, lemtinga gėrio ir blogio kova, kurią nesunku sulyginti su apokaliptiniu Kristaus ir Antikristo konfliktu, pasibaigiančiu galutine Kristaus pergale. Reikšminga, jog Marxas pasisaviną ir eschatologinį judėjiškosios krikščionybės tikėjimą *absoliučia istorijos pabaiga*; tuo jis skiriasi nuo kitų istoristinių pažiūrų filosofų (pavyzdžiui, nuo Croce's ir Ortega'os y Gasseto), kurių įsitikinimu, istorijos prieštaravimai yra neatsiejami nuo žmogaus prigimties ir jų niekada neįmanoma visiškai įveikti.

Bet užmaskuotą ir iškraipytą religinę elgseną aptinkame ne tik „smulkiosiose religijose“ arba politinėse mistifikacijose: ji būdinga ir kai kuriems judėjimams, kurie nuoširdžiai skelbiasi esą pasaulietiški, netgi antireliginiai. Antai tokiuose judėjimuose kaip nudizmas arba judėjimuose už absoliučią lytinę laisvę galima išžiūrėti „rojaus ilgesio“ pėdsakus, norą sugrįžti atgal į rojaus būklę, buvusią prieš žmogaus nuopuolį, kai dar nebu-

vo nuodėmės ir nebuvo atotrūkio tarp kūniškos ir dvasinės palaimos.

Įdomu taip pat pažymėti, kiek daug iššventinamųjų scenarijų išlieka mūsų dienų nereligingo žmogaus veiksmuose ir poelgiuose. Žinoma, paliekame nuošalyje tas situacijas, kuriose išlieka, nors ir degradavęs, koks nors iššventinimo tipas: pavyzdžiui, karas ir pirmiausia individualios kautynės (ypač lakūnų), žygdarbiai, kurie tapatintini su tradiciniais karių iššventinimais, net jei mūsų dienomis kovotojai ir nesuvokia gilios šių „išbandymų“ prasmės ir nemato jokios iššventinimo naudos. Bet netgi kai kurie grynai šiuolaikiniai metodai, tokie kaip psichoanalizė, dar išsaugo iššventinimo metmenis. Pacientas raginamas kuo giliau pasinerti į save, atgaivinti savo praeitį, iš naujo išgyventi savo traumas, ir žiūrint formaliai ši pavojinga operacija primena iššventinamąjį nužengimą į „pragarą“, pas šmėklas, ir kovas su „pabaisomis“. Panašiai kaip iššventinamasis turi pergalingai išeiti iš šių išbandymų, „numirti“ ir „prisikelti“, kad galėtų pasiekti visiškai atsakingą ir dvasinėms vertybėms atvirą būtį, taip ir mūsų dienų psichoanalitiko pacientas turi drąsiai stoti prieš savo „pasąmonę“, kurioje apstu šmėklų ir pabaisų, kad susigrąžintų sveikatą, psichinę pilnatvę ir kultūrinių vertybių pasaulį.

Bet iššventinimas yra taip glaudžiai susijęs su žmogaus gyvenimo būdu, jog daugybė šiuolaikinio žmogaus poelgių ir veiksmų vis dar kartoja iššventinimo scenarijus. Dažnai „kova dėl būvio“, „išbandymai“ ir „sunkumai“, trukdantys žmogaus pašaukimui arba karjerai, tam tikra prasme atkartoja iššventinimo išbandymus: juk tik patirdamas gaunamus „smūgius“, „skausmus“ ir moralines ar net fizines „kančias“ jaunuolis „išbando“ save, pažįsta savo galimybes, įvertina savo jėgas ir galų gale tampa pats savimi, dvasiškai suauga ir pasidaro pajėgus

kurti (be abejo, kalbame apie tokį dvasingumą, kaip jis yra suprantamas šiandienos pasaulyje). Juk visas žmogaus gyvenimas susideda iš virtinės išbandymų, iš besikartojančios „mirties“ ir „prisikėlimo“ patirties. Štai kodėl religiniu požiūriu būtis yra pagrįsta išventinimu; būtų beveik galima sakyti, kad pati žmogaus būtis tiek, kiek ji įgyvendinama, yra išventinimas.

Taigi didžiumą „nereligingųjų“ žmonių vis dar veikia pseudoreligijos ir išsigimusios mitologijos. Tai visai neturi mūsų stebinti, nes jau matėme, kad pasaulietiškas žmogus yra *homo religiosus* palikuonis ir negali sunaikinti nuosavos istorijos, t. y. savo religinių protėvių poelgių, kurie jį padarė tokį, koks jis yra šiandien. Juo labiau kad didžiąją dalį būties maitina impulsai, kylantys iš jo esybės gelmių, iš tų sričių, kurios vadinamos sąsąmone. Perdėm racionalus žmogus yra abstrakcija; tikrovėje jis niekada nesutinkamas. Kiekvieną žmogų sudaro jo sąsąmoninga veikla ir iracionalūs išgyvenimai. Bet sąsąmonės turinys ir struktūra nuostabiai primena mitologinius įvaizdžius ir figūras. Tai nereiškia, kad mitai yra sąsąmonės „produktas“, nes pati mito esmė yra ta, kad *jis atsiskleidžia kaip mitas*, kad jis skelbia, jog kažkas *reiškiasi kaip pavyzdys*. Mitas yra „sąsąmonės“ produktas tiek pat, kiek *Ponia Bovary* yra svetimavimo produktas.

Tačiau sąsąmonės turinys ir struktūra yra neatmenamos senovės egzistencinių situacijų, visų pirma kritinių, padarinys, ir užtat sąsąmonei būdinga tam tikra religinė aura. Kiekviena egzistencinė krizė iš naujo priverčia suabejoti tiek pasaulio realybe, tiek žmogaus buvimu pasaulyje: taigi egzistencinė krizė yra „religinio“ pobūdžio, nes archainėse kultūros pakopose *būtis* susilieja su *šventybe*. Kaip jau matėme, pasaulis yra pagrįstas šventybės pažinimu, ir netgi pati primityviausia religija pirmiausia yra ontologija. Kitaip sakant, kadangi sąsąmo-

nė yra nesuskaičiuojamų egzistencinių išgyvenimų padarinys, ji negali nebūti panaši į įvairias religines visas. Juk religija yra pavyzdinis bet kokios egzistencinės krizės sprendimas ne vien todėl, kad ji reiškia begalinę kartotę, bet taip pat ir todėl, kad ji laikoma esanti transcendentinės kilmės ir, vadinasi, vertinama kaip apreiškinimas, gautas iš *kito*, aukštesniojo (*trans-humain*) pasaulio. Religinis sprendimas ne tiktai išsprendžia krizę, bet kartu daro būti „atvirą“ vertybėms, kurios, būdamos jau nebe atsitiktinės ir privačios, leidžia žmogui peržengti asmenines situacijas ir galų gale pasiekti dvasinį pasaulį.

Ne mūsų reikalas smulkiai aptarinėti visus padarinius, kylančius iš šio sąmonės turinio ir struktūros bei religinių vertybių sąryšio. Mums reikėjo apie jį užsiminti tik kad parodytume, kokia prasme net nuoširdžiai neringas žmogus savo esybės gelmėse vis dar palaiko religiška orientuotą elgesį. Bet šiuolaikinio žmogaus „privatūs mitai“, jo svajonės, sapnai, fantazijos ir t. t. nepasiekia ontologinio mitų lygmens dėl to, kad jų neišgyvena *visas žmogus* ir nepaverčia privačios situacijos pavyzdine situacija. Lygiai kaip šiuolaikinio žmogaus būgštavimai, taip ir jo sapnų bei fantazijų išgyvenimai, nors formaliai žiūrint yra „religinio pobūdžio“, nesudaro pasaulėžiūros, kaip *homo religiosus* išgyvenimai, ir nėra elgesio pagrindas. Vienas pavyzdys mums padės susigaudyti, koks yra šių dviejų patirties kategorijų skirtumas. Nesąmoninga šiuolaikinio žmogaus veikla be paliovos jam teikia aibes simbolių, ir kiekvienas iš jų turi perduoti tam tikrą teikinį, atlikti tam tikrą užduotį, kad būtų užtikrinta arba atkurta dvasinė pusiausvyra. Kaip jau matėme, simbolis ne tik daro pasaulį „atvirą“, bet ir padeda religingam žmogui pasiekti tai, kas visuotina. Simbolių dėka žmogus išsiveržia iš atskiros žmogaus situacijos ir „atsiveria“ tam, kas bendra ir visuotina. Simboliai pa-

žadina individualią patirtį ir paverčia ją dvasiniu aktu, metafizine pasaulėvoka. Stebėdamas bet kokį medį — Pasaulio Medžio simbolį ir kosminės gyvybės atvaizdą — senovinių bendruomenių žmogus sugeba pasiekti aukščiausią dvasingumą: perprasdamas simbolį *jis įgali išgyventi tai, kas visuotina*. Religinė pasaulėžiūra ir jai būdinga ideologija leidžia jam vaisingai pasinaudoti savo individualia patirtimi ir „atsiverti“ tam, kas visuotina. Medžio vaizdas yra dar gana dažnas šiuolaikinio nereliginio žmogaus vaizdinių pasaulyje: jis yra šifras jo vidinio pasaulio, jo dramos, kuri rutuliojasi jo sąmonėje ir kuri turi reikšmės visam jo dvasiniam-protiniam gyvenimui, jo būčiai. Bet kadangi medžio simbolis pažadina ne visą žmogaus sąmonę „atverdama“ ją tam, kas visuotina, negalima sakyti, kad jis iki galo atlieka savo vaidmenį. Jis tik iš dalies „išgelbsti“ žmogų iš jo individualios situacijos, leisdama jam, pavyzdžiui, įveikti vidinę krizę ir atgauti laikinai pašlijusią dvasinę pusiausvyrą, bet dar nepakylėja jo į dvasingumą, nepajėgia jam atskleisti jokios realybės struktūros.

Šio pavyzdžio, mums atrodo, pakanka norint parodyti, kokia prasme sąmonės veikla vis dar teikia peną ir pagalbą nereliginiam šiuolaikinių visuomenių žmogui, taip ir neatvesdama prie grynai religinės patirties ir pasaulėvokos. Sąmonė jam teikia jo nuosavos būties sunkumų sprendimus ir ta prasme atlieka religijos vaidmenį, nes prieš padarydama gyvenimą pajėgų kurti vertybes religija užtikrina jo pilnatvę. Tam tikra prasme būtų galima sakyti, kad tų šiuolaikinių žmonių, kurie skelbiasi esą nereliginiai, religija ir mitologija „pasislėpė“ jų sąmonės tamsybėse, — o tai reiškia taip pat, kad galimybė sugrįžti prie religinės gyvenimo patirties vis dar slypi tokių žmonių esybės gelmėse. Judėjiškosios krikščionybės požiūriu galima būtų taip pat pasakyti, kad ne-

religingumas yra tolygus naujam žmogaus „nuopuoliui“, kad nereligingas žmogus yra praradęs gebėjimą sąmoningai išgyventi religiją ir, vadinasi, ją suprasti ir jos laikytis, bet savo esybės gelmėse jis vis dar saugo jos atminimą, kaip ir po pirmojo „nuopuolio“ jo protėvis, pirmasis žmogus, Adomas, kad ir dvasiškai apakintas, išlaikė pakankamai proto, kuris leido jam rasti pasaulyje regimus Dievo pėdsakus. Po pirmojo „nuopuolio“ religingumas nusirito į nebesusigaudančios sąmonės (*conscience déchirée*) pakopą; po antrojo jis nusirito dar žemiau, į pasąmonės pragarmę: jis buvo „užmirštas“. Čia pasibaigia religijų istoriko samprotavimai. Čia savo ruožtu prasideda filosofų, psichologų, netgi teologų problematika.

PAAIŠKINIMAI

- ¹ baisingasis slėpinys (*lot.*).
- ² didybė (*lot.*).
- ³ kerintis slėpinys (*lot.*).
- ⁴ visai kita, kitoniška (*vok.*).
- ⁵ pasaulio paveikslas (*lot.*).
- ⁶ visa žemė, pasaulis (*lot.*).
- ⁷ prasideda naujas gyvenimas (*lot.*).
- ⁸ amžinybei (*lot.*).
- ⁹ pradžioje (*lot.*).
- ¹⁰ iš pradžių, anuo metu (*lot.*).
- ¹¹ šventa vieta, šventovė, šventykla (*lot.*).
- ¹² laikas (*lot.*).
- ¹³ čia ir dabar (*lot.*).
- ¹⁴ begimstančiame (*lot.*).
- ¹⁵ dykinėjančiais dievais (*lot.*).
- ¹⁶ šaltinis ir ištakos (*lot.*).
- ¹⁷ Žemė Motina (*lot.*).
- ¹⁸ Žemė Motina (*lot.*).
- ¹⁹ čia tėvynės žemė (*lot.*).
- ²⁰ nuo žemės pakelti (*lot.*).
- ²¹ pasaulėžiūra (*vok.*).

²² vyro sėkla (*lot.*).

²³ neartą žemę, davusią vaisių (*lot.*).

²⁴ po mirties (*lot.*).

²⁵ pavyzdžiai, modeliai (*angl.*).

²⁶ sugrįžimas į įsčias (*lot.*).

VARDŲ RODYKLĖ

Abraomas 8, 19, 142

Adomas 44, 94, 152

Adonis 112

Agnis x, 22

Ahura Mazda 85

Aischilas 98

Alachas 85

al-Birunis 55

Altheim F. 34

Andersson E. 136

Antikristas 147

Anus 84

Aoris 69, 70

Apofis 34

Apolonas 112

Arda Vyrafas 128

Arndt P. 26

Astartė 88, 89

Aukšėja 100

Baalas 88, 89

Baruchas 44

Basset R. 19

Behemotas 93

Beirnaert L. 96

Bertling C. T. 33

Bloy L. 113

Bovary 149

Brahma 77

Buda 124, 125, 141, 142

Bundžilas 85

Burrows E. 27

Canney M. 135

Coomaraswamy A. K. 122, 130

Croce B. 147

Damija 100

Daniélou J. 94

Dante A. 12

Darijus 34

Didona 103

Dieterich A. 99, 101

Dievas Dangus 84, 102

Dovydas 43

Dumézil G. 3

Dzeusas 84, 103

Dzingbė 87

Eileitija 100

Eliade M. vii—ix, xi, xii, 23,
35, 39, 40, 56, 58, 73, 77,
79, 99, 122, 123, 128, 133,
139, 142

Enėjas 103

Erazmas (Rotterdamietis) 7

- | | |
|--|--------------------------------------|
| Filonas 142 | Juozapas Flavijus 30, 52 |
| Firth R. 60 | Jupiteris 84, 112 |
| Frazer J. G. 12, 87, 88 | Justinas 94 |
| Gaja 102 | Kamui 84 |
| Gillen F. J. 24, 60 | Karolis Didysis 25 |
| Gorion ben J. 32 | Kasapa 141 |
| Gouillard J. 6 | Kingus 54 |
| Granet M. 28, 101 | Kirilas Jeruzalietis 93, 94 |
| Grassi E. 3 | Kivavia 70 |
| Griaule M. 119 | Klemensas Romietis 96 |
| Gudėja 43 | Kosmas Indikopleustas 44, 45 |
| Gusinde M. 86 | |
| Haavio M. 129 | Lancelotas 128 |
| Harrington J. P. 70 | Le Corbusier 36 |
| Haudricourt A. G. 106 | Le Roy A. 87 |
| Hédin L. 106 | Lévi S. 140 |
| Hegel G. W. F. 80, 117 | Lévy-Bruhl L. 70 |
| Hentze C. 126, 140, 141 | Lommel H. 140 |
| Hera 103 | Luther M. 7 |
| Hesiodas 102 | |
| Höfler O. 136 | Makrobijus 112 |
| Homeras 12, 114 | Manus 77 |
| Horacijus 25 | Mardukas 35, 40, 54, 56 |
| Horas 112 | Marija 116 |
| Hubert 62 | Marx K. 147 |
| Iho 83 | Matas, šv. 129 |
| Io 58 | Mauss M. 62 |
| Iviri 70 | Mefistofelis 92 |
| Ymiras 40 | Mikalojus Tervietis 28 |
| | Mooney J. 98 |
| Jahvė 35, 43, 44, 79, 85, 88, 89 | Motina Žemė 85, 98, 99, 101—104, 118 |
| Jensen A. E. 72 | Mozė 75, 96 |
| Jeremijas 35 | Müller W. 26, 33, 34, 52, 53, 120 |
| Jėzus Kristus 23, 44, 50, 79, 80, 93—96, 113, 142, 147 | Mulugus 87 |
| Jobas 93 | Mus P. 124 |
| Jokūbas 19, 27 | |
| Jonas Chrizostomas 93 | Nabuchodonosaras 35 |
| Julijanas 112 | Ndjambis 86 |

- Ndžankuponas 87
 Ngakola 136
 Nyberg B. 99, 101
 Nidaba 43
 Nojus 94, 95
 Numa 83
 Numbakula 23, 24

 Obatala 86
 Olorunas 83, 86
 Onisimas 142
 Ortega y Gasset 147
 Otto R. vii, viii, 7, 8
 Oziris 112

 Pangu 40
 Paulius, šv. 94, 128, 142
 Pausanijas 103
 Perkūnas 84
 Perunas 84
 Pettazzoni R. 85
 Peuckert W. E. 136
 Piddington R. 118
 Platonas 78
 Pompėjus 35
 Poncijus Pilotas 79
 Pradžiapatis 52
 Prakriti 120
 Proklas 112
 Puech H. Ch. 78
 Puluga 83, 85, 86
 Puruša 40

 Rahabas 35
 Ränk C. 123
 Re 34
 Ringbom L. J. 28, 29
 Rock J. F. 59
 Roscher W. H. 32
 Rudolfas Fuldietis 25

 Saliamonas 35, 43, 44
 Sartori P. 40
 Schmidt L. 115
 Schmidt W. 39, 85, 86
 Schurtz H. 136
 Sedlmayr H. 45
 Smohala 97, 98
 Sokratas 78, 141, 142
 Spencer B. 24
 Spieth J. 87
 Stein R. 108
 Stevenson S. 39

 Šakti 120
 Šiva 120

 Taranis 84
 Tengri 84
 Teofilis Antiochietis 96
 Tertulianas 93, 94
 Thurnwald R. 134
 Tiamat 35, 40, 54—56
 Titas 142
 Traetaona 35
 Trilles H. 87
 Tylor 12

 Uranas 102
 Usener H. 53
 Uvoluvus 83

 Van Gennepe A. 130
 Vergilijus xii, 12
 Volhardt 72, 73

 Wensinck A. E. 27, 28
 Williams F. E. 70
 Wolfram R. 136, 138
 Wolska W. 45

 Zaratustra 29

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

Serija „Atviros Lietuvos Knyga“ yra pagrindinė ALF dvidešimtojo amžiaus politinių mokslų, filosofijos, istorijos, teisės, ekonomikos ir kultūros mokslų vertimų serija.

Iš viso serijoje išleista 47 knygos.

1995-1997 m. pasirodė:

HANNAH ARENDT

Tarp praeities ir ateities. Aštuoni politinės filosofijos etiudai. – Aidai, 1995.

MICHAIL BACHTIN

Dostojevskio poetikos problemos. – Baltos lankos, 1996.

SIMONE DE BEAUVOIR

Antroji lytis (2 tomai vienoje knygoje). – Pradai, 1996.

ISAIAH BERLIN

Vienovė ir įvairovė. Žvilgsnis į idėjų istoriją. – Amžius, 1995.

FERNAND BRAUDE

Kapitalizmo dinamika. – Baltos lankos, 1995.

GORDON A. CRAIG

Vokiečiai. – Pradai, 1995.

RALF DAHRENDORF

Modernusis socialinis konfliktas: Esė apie laisvės politiką. – Pradai, 1996.

MIRCEA ELIADE

Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė – Mintis, 1996. Feminizmo ekskursai. Moters samprata nuo

antikos iki postmodernizmo. Antologija.
Sudarė Karla Gruodis. – Pradai, 1995.

ERNEST GELLNER

Tautos ir nacionalizmas. – Pradai, 1996.
George Soros pokalbiai su Krisztina Koenen. – Pradai, 1995.

ROBERT HEILBRONER

Didieji ekonomistai. – Amžius, 1995.

LOUIS HJELMSLEV

Kalba: Įvadas. – Baltos lankos. 1995.

JOHAN HUIZINGA

Viduramžių ruduo. – Amžius, 1996.

ULRICH IM HOF

Švietimo epochos Europa. Serija "Europos kūrimas". – Baltos
lankos, 1996.

VYTAUTAS KAVOLIS

Kultūrinė psichologija. – Baltos lankos, 1995.

WALTER LAQUEUR

Europa mūsų laikais: 1945-1992. – Amžius, 1995.

ANATOL LIEVEN

Pabaltijo revoliucija. – Baltos lankos, 1996.

CZESŁAW MIŁOSZ

Pavergtas protas. – Rašytojų sąjungos leidykla, 1995.

CZESŁAW MIŁOSZ

Tėvynės ieškojimas. – Baltos lankos, 1995.

CZESŁAW MIŁOSZ

Ulro žemė. – Baltos lankos, 1996.

CZESŁAW MIŁOSZ

Lenkų literatūros istorija. – Baltos lankos, 1996.

GEORGE SABINE & T. L. THORSON

Politinių teorijų istorija. - Pradai, 1995.

LAWRENCE A. SCAFF

Veržiantis iš geležinio narvo: Max Weber ir moderniosios sociologijos atsiradimas. - Pradai, 1995.

ROBERT WUTHNOW

Šventybės atgavimas: Religija šiuolaikinėje visuomenėje. - Aidai, 1996.

Rengiama spaudai:

EDWARD H. CARR

Kas yra istorija? Verčiama iš: What is History? - Penguin Books, 1987.

PETER CALVOCORESSI

Pasaulio politika nuo 1945-ųjų. Verčiama iš: World Politics since 1945, 7th edition. - Longman, 1996.

NORMAN DAVIES

Dievo žaislas: Lenkijos istorija, 2 tomai. Verčiama iš: God's Playground. A History of Poland. - Oxford University Press, 1982.

UMBERTO ECO

Grožis ir menas viduramžiais. Verčiama iš: Arte e bellezza dell'estetica medievale. - Milano: Bompiani, 1987.

ALEKSANDR FIUT

Prieštaringas Czesławo Miłoszo autoportretas. Verčiama iš: Czesława Miłosza autoportret przekorny. - 1994.

MICHEL FOUCAULT

Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo atsiradimas. Verčiama iš: Surveiller et punir: Naissance de la prison. - Gallimard, 1975.

H. L. A. HART

Teisės samprata. Verčiama iš: The Concept of Law. Oxford University Press, 1994.

EDMUND HUSSERL

Dekartiškosios mediacijos. Verčiama iš: Cartesianische Meditationen. – Husserliana, Bd. 1., 1950.

PAUL JOHNSON

Žydų istorija. Verčiama iš: A History of the Jews. – Phoenix Giants, 1987.

ALPHONSO LINGIS

Nieko bendra neturinčiųjų bendrija. Verčiama iš: The Community of Those Who Have Nothing in Common. – Indiana University Press, 1994.

Išleista:

Mitologija šiandien. Sudarytojai A. J. Greimas ir T. Keane. – Baltos lankos, 1997.

JOSEPH SCHUMPETER

Kapitalizmas, socializmas ir demokratija. Verčiama iš: Capitalism, Socialism and Democracy. – Routledge, 1994.

CHARLES TAYLOR

Autentiškumo etika. – Aidai, 1996.

PIOTR WANDYCZ

Laisvės kaina: Vidurio Rytų Europos istorija nuo viduramžių iki šių dienų. – Baltos lankos, 1997.

MAX WEBER

Protestantizmo etika ir kapitalizmo dvasia. Verčiama iš: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1920.

Mircea Eliade
ŠVENTYBĖ IR PASAULIETIŠKUMAS

Iš prancūzų kalbos vertė *Petras Račius*

Redaktorė *Mimoza Kligienė*
Serijos dailininkas *Eugenijus Karpavičius*
Meninis redaktorius *Romas Dubonis*
Maketavo *Nijolė Juozapaitienė*
Korektorės: *Irena Čupalienė, Marijona Rėzienė*

SL 255. 1997 07 03. 7,67 leidyb. apsk. l.

Tiražas 3 000 egz. Užsakymas **309**

Spausdino AB „Standartų spaustuvė“

Dariaus ir Girėno g. 38, 2038 Vilnius

Kaina sutartinė

Eliade, Mircea

El-72 Šventybė ir pasaulietiškumas / Mircea Eliade. — Vilnius: Mintis, 1997. — xii, 162 p.

Kn. taip pat: *Šventybė ir pasaulietiškumas*: trumpas neaprepiamos temos įvadas / Gintaras Beresnevičius, p. vii—xii. — Bibliogr. išnašose. — Vardų r-klė: p, 155—157.

ISBN 5-417-00749-8

Rumunų kilmės religijotyrininkas M. Eliade (1907—1986) nagrinėja įvairius šventybės, kaip pasaulietiškumo priešybės, aspektus, kalba apie senojo, religingo žmogaus pasaulį — mąstymą, potyrius, aplinką, — lygina *homo religiosus* su šiuolaikiniu, desakralizuoto pasaulio žmogumi.

UDK 2

RELIGIJOTYRA MITOLOGIJA

Kad ir koks būtų istorinis kontekstas, kuriame gyvena *homo religiosus*, jis visada tiki, kad yra absoliuti realybė, *šventybė*, kuri pranoksta mūsų pasaulį, bet pasireiškia jame ir užtat jį pašventina ir paverčia realiu. Jis tiki, kad gyvybė yra šventos prigimties...

Šiuolaikinis nereliginas žmogus prisiima visiškai naują egzistencinę situaciją: jis laiko save vien istorijos subjektu ir objektu ir atsisako turėti reikalų su bet koku transcendentišku.

Mircea Eliade

Mircea Eliade (1907–1986) – bene garsiausias šio šimtmečio religijų, mitų tyrinėtojas, vienas iš šiuo metu įtakingiausios religijotyros pakraipos – vadinamosios religijos fenomenologijos – kūrėjų. Jo knygos išverstos į daugybę pasaulio kalbų.

Šventybė ir pasaulietiškumas – antroji M. Eliade's knyga lietuvių kalba (pirmoji – *Amžinojo sugrįžimo mitas*, 1996).

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673

ISBN 5-417-00749-8